

DAVID JOÃO NEVES ANTUNES

A MAGNANIMIDADE DA TEORIA

INTERPRETAR A ÉTICA EM TEORIA DA LITERATURA

TESE DE DOUTORAMENTO EM TEORIA DA LITERATURA

apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Para a obtenção do grau de  
Doutor em Teoria da Literatura

2002



## Índice geral

Agradecimentos	2
Resumo de tese	3
Abstract	4
Introdução	7
<i>I. O impetuoso desejo de nos conhecermos</i>	33
<i>II. Os nossos princípios e a surpresa</i>	
III. Emoções, tragédia e pequeno almoço	97
Bibliografia citada	146
Índice onomástico	277
Índice de termos e tópicos	281
Índice geral	283
	286

## Agradecimentos

O reconhecimento da atenção e do saber dos Professores António Feijó e Miguel Tamen ficará sempre aquém do que é devido. Beneficiei de uma Bolsa de Curta Duração da Fundação Calouste Gulbenkian para investigação no estrangeiro, sem a qual a pertinência da argumentação e a realização desta tese em tempo útil teriam sido certamente comprometidas. Esta investigação decorreu maioritariamente na Universidade de Nova Iorque e também foi possível em virtude da amizade e do empenho do Professor Carlos Veloso do Department of Spanish and Portuguese Languages and Literatures. Por fim, esta tese deve muito a conversas e debates com colegas do Programa de Teoria da Literatura da Faculdade de Letras da Universidade Lisboa.

## Resumo de Tese

Um dos pressupostos desta tese consiste na ideia segundo a qual o pensamento ético só adquire propriedade conceptual se preliminarmente pudermos definir 'acção'. Como se procura demonstrar no capítulo I, saber o que é uma acção não se constitui, no entanto, como

tarefa que descobre e estabelece propriedades intrínsecas e estáveis, mas como descrição de certas ocorrências, nos termos das pessoas que procuram explicar e descrever acções. Assim, o pensamento ético é algo que se constitui a partir da coerência e racionalidade de certas descrições de acções particulares e não um sistema de regras ou prescrições. Defende-se que a coerência estrutural destas descrições determina não apenas a consideração moral das acções, mas também a possibilidade do conhecimento entre as pessoas e a certeza, mais poética do que epistemológica, da sua existência.

Se uma certa estabilidade do texto ético e uma certeza suficiente acerca do conhecimento humano dependem da configuração mais ou menos padronizada das acções humanas e do funcionamento mental, assumem especial relevância cognitiva e ética os casos e fenómenos de irracionalidade na realização de acções e formação de crenças. De facto, como se sugere no capítulo II, estes casos suscitam perplexidades éticas e cognitivas e assinalam o carácter provisório e conceptualmente circunscrito das nossas descrições sobre acções e pessoas, no contexto restrito do pensamento filosófico e ético.

Importa por isso considerar outros textos em que a acção se constitui como motivo de estrutura argumentativa e objecto de análise. A consideração da tragédia e, sobretudo, a análise da teorização poética de Aristóteles acerca do texto trágico formam o capítulo III desta tese. A determinação ética da argumentação técnica da *Poética* é tão relevante para o entendimento da tragédia quanto, para a ética, conduta moral e compreensão da irracionalidade, é de absoluta pertinência uma particular descrição da acção trágica e da peculiaridade de certas actividades interpretativas exigidas não só por esse entendimento trágico de acção, mas por qualquer texto.

### Abstract

One of the central ideas of this thesis is that ethical thinking acquires conceptual accuracy only when we can define 'action'. As it is suggested in chapter I, to know what an action is is not, nevertheless, an activity which finds and establishes intrinsic and stable properties, but a

description of some phenomena, in the vocabulary of those who seek to explain and to describe actions. Thus, ethical thinking is derived from the coherence and rationality of descriptions of particular actions and is not, therefore, a system of rules and prescriptions. It is argued that the structural coherence of these descriptions determines not only the moral apprehension of actions, but also the possibility of knowledge of persons and the assurance, more poetical than epistemological, of their existence.

If a certain stability of the ethical text and a sufficient certainty about human knowledge depend on a more or less standard configuration of human actions and of mental functioning, then irrational episodes and phenomena in action and belief assume a particular cognitive and ethical relevance. As proposed in chapter II, these cases excite some ethical and cognitive perplexities and show the provisional and conceptually circumscribed character of our descriptions of actions and persons, in the strict realm of philosophy and ethics.

It is necessary, therefore, to consider other texts in which action is constituted as the cause for the argumentative structure and object of analysis. The consideration of tragedy and, mostly, of the treatment of the tragic text in Aristotle's *Poetics* constitutes an important part of this task and is sketched in chapter III. The ethical influence of the technical arguments of the *Poetics* is therefore relevant to the understanding of tragedy. A particular description of tragic action and of the specificity of interpretative activities is required not only by the understanding of action in tragedy as by the description of ethical patterns of moral behaviour and the comprehension of irrationality in any text.

Declarei-lhe que me seria mais fácil renunciar a comer três vezes por dia do que deixar de fumar esses inúmeros cigarros que me obrigavam a tomar decisões fatigantes, constantemente renovadas. Essas resoluções impossibilitavam-me toda e qualquer actividade. Só Júlio César poderia fazer várias coisas ao mesmo tempo. (...)

O gordo emagrecido não me deu logo resposta. Meditou-a longamente. Depois, no tom doutoral que convinha ao seu espírito metódico e à sua incontestável superioridade nestas matérias, explicou que a minha verdadeira doença não era o tabaco mas sim a resolução. No decurso dos anos, segundo ele, haviam-se formado dois seres em mim; um mandava e o outro era apenas um escravo. Logo que a vigilância do primeiro afrouxava, o segundo procedia a seu bel-prazer. Eis porque era necessário dar ao escravo, ansioso de liberdade, uma liberdade absoluta, e ao mesmo tempo olhar cara a cara o vício como um objecto novo, que eu nunca tivesse visto. Não devia combatê-lo, mas tratá-lo com desprezo, esquecê-lo, voltar-lhe as costas sem cerimónia como a um companheiro indigno. Muito simples, não é verdade? (I. Svevo, 1923: 20)

**A MAGNANIMIDADE DA TEORIA**

**INTERPRETAR A ÉTICA EM TEORIA DA LITERATURA**



## Introdução

... the imaginative emotion which an idea when vividly conceived excites in us, is not an illusion but a fact, as real as any of the other qualities of objects; and far from implying anything erroneous and delusive in our mental apprehension of the object, is quite consistent with the most accurate knowledge and most perfect practical recognition of all its physical and intellectual laws and relations. The intensest feeling of the beauty of a cloud lighted by the setting sun, is no hindrance to my knowing that the cloud is vapour of water subject to all the laws of vapours in a state of suspension; and I am just as likely to allow for, and act on, these physical laws whenever there is occasion to do so, as if I had been incapable of perceiving any distinction between beauty and ugliness. (John S. Mill, 1860: 123-124).

A julgar por dois influentes textos do século XX sobre ética, entendida como investigação sobre o bem e o moralmente certo ou errado, não só a discussão acerca do tópico deveria ser evitada pelo pensamento filosófico como muito do que sobre ele se pode dizer equivale a coisas sem sentido e a frases incoerentes. Uma empresa tão pouco auspiciosa pode dever-se aos termos tão gerais pelos quais se define ‘ética’, mas o problema é que, à parte a sua generalidade, esta é uma definição académica comum e, portanto, a incoerência e *nonsense* são predicados possíveis de uma investigação ética. Nas páginas que se seguem, é bem possível que se sugiram teses legítimas, que, nos termos da argumentação desses dois textos, por um lado, contradizem os predicados de incoerência e *nonsense* e, por outro, os justificam indirectamente, ao permitirem uma localização dos argumentos naquilo que poderíamos designar por limiar do pensamento ético. Com esta expressão apenas quero aproximar-me do que suponho poder ser interpretar a ética no contexto da teoria literária.

Saber o que é a teoria literária e, por consequência, a natureza dos trabalhos que, no seu âmbito, se realizam é habitualmente uma *vexata quaestio* dos Estudos Literários. Tal como a entendo, à teoria literária não cabe, essencialmente, descrever e estabelecer teorias ou decidir interpretações, mas experimentar os limites do vocabulário e dos argumentos dos procedimentos e produtos críticos e literários, na compreensão destes objectos, literários, críticos e meta-críticos, e do pensamento que se situa em contextos de relações potenciais com eles. Aquilo

que é literário na teoria diz, sobretudo, respeito ao facto de certos textos adquirirem um privilégio específico enquanto objectos de interesse para as pessoas da teoria, seja em virtude da consideração directa que suscitam a essas pessoas e à teoria, seja em consequência da reflexão sobre o texto crítico, o seu funcionamento e metodologia, seja ainda como descrições alternativas de problemas cuja formulação não se deduz necessariamente e sempre da resolução específica dos dilemas que esses textos apresentam. A actividade de experimentação de um vocabulário e de argumentos só pode realizar-se no pressuposto de que as fronteiras de uma disciplina se definem pela permeabilidade desta a outras disciplinas que, academicamente, são entendidas como pertencendo a contextos de estudos diferentes. Esta experimentação é sintoma tanto de uma virtualidade, como de uma insuficiência das disciplinas em relação aos seus instrumentos conceptuais e, portanto, da necessidade de considerar outros textos na descrição dos tópicos e conteúdos que, tradicionalmente, configuram uma qualquer área de estudos, por mais instáveis que sejam as definições que esta admite.

É na estrita dependência destes aspectos que se situa a nossa pretensão de descrevermos e interpretarmos o vocabulário e certos argumentos éticos num texto de teoria literária. Mas isto não significa que aqui se defenda quer a tese segundo a qual a ética necessita dos textos literários, para, por exemplo, constituir um *corpus* de *exempla* dos seus argumentos, quer a tese de que a educação ética é substituível por uma educação literária ou artística. De facto, estas duas teses assentam na convicção implícita de que a literatura e a arte têm efeitos morais e este é precisamente um dos aspectos em relação ao qual se apresentam mais objecções e reservas e sobre o qual esta tese não é.

Aquilo que se impõe é verificar a possibilidade de elaborar um texto coerente sobre descrições desiguais acerca de objectos cujo carácter comum só aparece quando a suposta higiene transparente e independente dos argumentos e conteúdos é verificada. No entanto, o exercício fundamental não é o de uma substituição de uma disciplina por outra ou de um texto

por outros, uma vez que, do ponto de vista de uma disciplina que se constitui pelos textos que produz, não faz sentido supor uma hierarquia de valores entre os objectos que determinam a realização desses textos (não implicando isto uma presunção de neutralidade interpretativa ou uma recusa de avaliação). A necessidade desse texto assenta na suposição de que, do sucesso da sua elaboração, resulta um entendimento mais profícuo de certas noções que achamos importantes e a visibilidade de aspectos que até aí não eram observados, não só pela sua invisibilidade ou insuficiência argumentativa, mas também pela sua inexistência. Alguém menos complacente, pode querer, relativamente a este último aspecto, cobrar à teoria uma crescente proliferação de problemas, instabilidades inexistentes e relações perigosas, quando na realidade é, nesse momento, que ela se torna uma poética, porque cria o objecto do seu discurso. No caso desta tese, essas noções e aspectos, que se pretendem descrever e comentar, no âmbito dos pressupostos, interesses e metodologias da teoria literária, relacionam-se com alguns conceitos e argumentos específicos de textos sobre acção e ética, mesmo quando um desses textos é considerado o texto fundador da teoria literária, a saber, a *Poética* de Aristóteles.

Situar-se no limiar do pensamento ético, algo cujas características são pouco fiáveis e tão fluidas, do ponto de vista semântico e pragmático, só pode explicar-se com o mesmo nível de generalidade que os termos, que habitualmente servem para definir 'ética', registam e, sobretudo, na negação da actividade filosófica e argumentativa que esses termos eventualmente perspectivam. De facto, em nenhum momento deve ser esperado um compromisso teórico com uma classificação de bem, da felicidade e com uma categorização de acções segundo expressões como 'moralmente certo' ou 'moralmente errado'. Crente no esvaziamento factual e nos perigos de uma falácia emotiva de que uma investigação sobre o bem ou a felicidade se revestiriam, no carácter, quase sempre circunscrito, do que pode ser uma acção moralmente correcta ou errada e na susceptibilidade das regras de conduta a critérios díspares e incomensuráveis, antes se julga mais profícuo o estudo do que é uma acção e o modo como

essa análise afecta o conhecimento que possuímos das pessoas e contribui para uma certeza suficiente na sua existência, na sua definição e na possibilidade desse conhecimento. Mais do que pensar o que está certo ou errado, impõe-se averiguar se uma definição de pessoa e de ser humano é passível de ser derivada de uma descrição que estabelece predicados de acções. Se tal objectivo ainda se pode inscrever no contexto do pensamento ético, este não se caracteriza fundamentalmente por uma inquirição acerca do bem. Antes se trata de uma tarefa que, reconhecendo a pertinência dos argumentos cépticos acerca da existência de outras mentes e do seu conhecimento e, por consequência, acerca da identidade pessoal, pretende afirmar não essencialmente a incoerência da posição céptica, do ponto de vista de um rigor epistemológico, mas principalmente a sua insustentabilidade pragmática e, como veremos no último capítulo, emocional e poética. É no modo como esta insustentabilidade é gerida quotidianamente que emerge a ética.

Antes, contudo, de prosseguir, é necessário o comentário dos dois textos que comecei por invocar e que, de algum modo, delimitam e caracterizam as opções argumentativas que tomámos. Trata-se de «A lecture on ethics» (1929) de Wittgenstein e de «Modern moral philosophy» (1958) de G. E. M. Anscombe. Estes dois textos justificam dois pressupostos essenciais desta tese. 1. Assume-se que o pensamento ético tem lugar na descrição de acções e, portanto, na determinação retrospectiva dos elementos que constituem e delimitam uma acção e na ponderação de casos que interrogam uma estrutura comum da acção. Isto impossibilita, de certo modo, a ética, como sistema de prescrições ou descrições de acções às quais a conduta humana deve conformar-se. Não se sabendo o que é uma acção particular e sobretudo não considerando a possibilidade de um mesmo acto poder ser objecto de descrições díspares, constituindo-se como várias acções, não há como saber quais os sujeitos e os objectos dessas descrições e prescrições ou o catálogo de virtudes adoptar. 2. Situar o pensamento ético na descrição e avaliação retrospectivas de acções transfere a investigação ética para a análise e

interpretação de textos. O modo como os textos literários, e de uma forma especial a tragédia de que me ocupo em particular, exibem a possibilidade de uma mesma acção ser objecto de várias descrições sustenta a posição filosófica da impossibilidade de aos factos corresponderem valores absolutos e não relativos. Deste ponto de vista, estes textos são importantes para a ética na demonstração da sua impossibilidade na determinação *a priori* dos factos, das acções e da conduta humana.

Começo pelo esclarecimento preliminar deste segundo aspecto pela leitura de «A lecture on ethics». Wittgenstein não parece ter uma opinião muito favorável acerca da ética, quer numa acepção em que ética é entendida como um conjunto de enunciados descritivos acerca da felicidade, do bem e do mal, quer relativamente a um entendimento prescritivo desses enunciados. Não só a ética não contribui para uma teoria do conhecimento, como não apresenta razões absolutas para a delimitação da conduta humana. Em qualquer dos casos, o motivo principal das objecções de Wittgenstein relaciona-se com a convicção de que «nenhuma afirmação sobre factos [*statement of fact*] pode alguma vez ser, ou implicar, um julgamento de valor absoluto» (1929: 39). A razão por que isto é assim deve-se essencialmente ao facto de uma afirmação sobre um facto se constituir como juízo de valor relativo, no sentido em que ‘bom’ ou ‘mau’ nesse juízo são empregues no sentido relativo de uma determinada acção, pessoa ou coisa cumprirem um fim predeterminado ou se conformarem a um determinado padrão comportamental convencional e arbitrário. Assim, todos os juízos de valor relativo podem ser rescritos ou entendidos como afirmações sobre factos, pelo que de nenhuma afirmação sobre factos pode ser derivado um juízo de valor absoluto. Como Wittgenstein nota, há uma clara diferença entre dizer a uma pessoa que ela joga ténis muito mal, devendo por isso melhorar a sua *performance*, e dizer-lhe que ela mente descaradamente, devendo corrigir o seu mau hábito. No primeiro caso, a resposta «Eu sei que jogo mal, mas não me importo, nem pretendo jogar melhor» é admissível; no segundo caso, a resposta «Eu sei que sou um mentiroso, mas, de

qualquer modo, não quero mudar de hábito» não é aceitável. A diferença entre as reacções a uma e outra resposta justifica-se pela natureza relativa do juízo que fazemos à *performance* do jogador de ténis e pela pretensão absoluta do juízo acerca do comportamento daquela pessoa mentirosa e de qualquer pessoa mentirosa. Não consideramos como absolutamente injuntivo «Deves aperfeiçoar o teu jogo», mas pretendemos como valor absoluto um princípio de honestidade e, portanto, uma regra do tipo «Não se devem dizer mentiras». É possível dizer de um homem que ele é bom *qua* pianista, naquela peça que acabou de executar, mas não é possível dizer de um homem, cujo comportamento acabámos de observar, que ele é bom *qua* ser humano e pessoa, embora seja isso que está eticamente implicado quando dizemos «Ele é bom». Mesmo que possuíssemos um acesso omnisciente às acções desse homem e à sua vida e elaborássemos um livro composto de descrições sobre essa vida, esse livro conteria apenas factos que, como factos e entre si, se situam ao mesmo nível, apesar de uns nos poderem causar raiva e outros prazer, etc.. Na formulação enfática de Wittgenstein, haveria apenas «factos, factos, factos, mas nenhuma Ética»<sup>1</sup> e os factos, vistos desinteressadamente, não obrigam, por si mesmos, que se proceda desta ou daquela maneira (cf.: D. Richter, 2000: 24).

Para Wittgenstein não se verifica nenhum problema quando utilizamos os termos ‘bom’ ou ‘mau’ no sentido relativo, que é o único que admitem, enquanto predicados de juízos formados a partir de afirmações sobre factos, mas, como o exemplo do mentiroso demonstra, não é nessa acepção que a ética pretende que essas palavras e expressões associadas devam ser utilizadas. Como o mundo é composto de factos e a linguagem que possuímos só nos permite aceder aos factos, através de proposições de factos e juízos relativos a esses factos,

---

<sup>1</sup> A este respeito, é obrigatório considerar as proposições 6. 41; 6. 42 e 6.421 do *Tratado Lógico-Filosófico*:  
«6.41 O sentido do mundo tem que estar fora do mundo. No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece, nele não existe qualquer valor – e se existisse não tinha qualquer valor. (...)

6. 42 Por isso não pode haver proposições acerca da Ética. As proposições não podem exprimir nada do que é mais elevado.

6. 421 É óbvio que a Ética não se pode pôr em palavras.

A Ética é transcendental.

(A Ética e a Estética são Um.)» (L. Wittgenstein, 1921-1961: 138).

resulta que não há uma linguagem que possa expressar o conteúdo putativamente «sublime» ou «sobrenatural» da ética:

As nossas palavras tal como as usamos na ciência são recipientes capazes de apenas conter e transmitir sentido e significado [*meaning and sense*], sentido *natural* e significado. A Ética, se é alguma coisa, é sobrenatural e as nossas palavras só expressam factos; por muitos galões de água que queiramos deitar numa chávena, esta só suporta uma chávena cheia de água [*as a teacup only hold a teacup full of water [even] if I were to pour out a gallon over it*]. Eu disse que, no que respeita a factos e proposições, só há um valor relativo, um bem e um certo relativos, etc. (1929: 40).

Importa saber o que poderia ser algo absolutamente bom para testarmos a possibilidade de dizer de uma coisa, num sentido absoluto, i. e., no sentido ético, que ela é boa. Aparentemente seria algo que, independentemente de quaisquer circunstâncias, para todas as pessoas e por necessidade lógica, seria injuntivo praticar, possuir ou ser para que a coisa ou a pessoa fossem julgadas necessariamente boas ou, no caso de isso não se constituir como predicado dessa coisa ou pessoa, absolutamente más ou deficientes. Mas um estado de coisas deste tipo é, para Wittgenstein, uma quimera: «Nenhum estado de coisas tem em si aquilo que eu poderia chamar o poder coercivo de um juiz absoluto.» (ibidem). A implicação é a de que, porque não existe uma linguagem que possa suportar o conteúdo legal absoluto, «sobrenatural» e «sublime» da ética, também não existem factos que preencham esse conteúdo. Por consequência, quando se realiza um juízo ético, no sentido de Wittgenstein, acerca de uma situação, uma acção ou uma pessoa, a linguagem só pode estar a ser utilizada de um modo incoerente, impróprio e sem sentido.

Aparentemente, só Deus cumpre o critério de possuir em si «o poder coercivo de um juiz absoluto» e, neste sentido, a que Wittgenstein não se refere, só Deus seria capaz de produzir juízos absolutos, mas, num certo sentido, estes seriam exactamente éticos só acerca de si mesmo. A diferença entre uma ordem divina e um juízo ético é que a ordem divina pode ser estritamente relativa e, portanto, não ser, do ponto de vista de Wittgenstein, ética. Aquilo que Deus ordena no *Pentateuco* não depende sempre do carácter específico das acções nem é ordenado indistintamente a todo o povo da promessa. Por exemplo, Deus pode ordenar a um homem que mate o seu filho e, neste caso, Deus ordena uma acção para a qual não há

nenhuma outra razão de desiderabilidade ou necessidade, existindo, aliás, muitas razões de não realização, inclusivamente de ordem moral e divina (cf.: C. Diamond, 1988: 162-165). Isto, por outro lado, coloca o problema da diferença entre ordem divina e lei divina. Aparentemente, uma lei divina só é relativa no sentido em que a existência humana é finita e que, num mundo sem pessoas, não haveria necessidade de leis divinas, mas, exceptuando estas considerações, não parece que haja um modo relativo de cumprir os dez mandamentos.

Pretender usar a linguagem para lá dos factos é o modo de funcionamento dos enunciados éticos e equivale, para Wittgenstein, a uma tentativa de «*ir para lá do mundo* e (...) para lá da linguagem com significação» [*to go beyond the world and that is to say beyond significant language*] (1929: 44). Ir para lá do mundo é, por exemplo, ver o mundo como um milagre ou «admirar-se com a existência do mundo» ou considerar que um homem ou uma acção são absolutamente bons. Utilizar frases, que dão expressão a estas atitudes, é ir para lá do mundo e uma «corrida contra as grades da nossa prisão» (ibidem), porque, como é claro, nenhum destes modos de relação com o mundo é ditado pelo próprio mundo e estabelece qualquer relação com «o modo científico de ver um facto» (ibidem: 43). O problema destas frases sem referentes factuais é que, do ponto de vista lógico e epistemológico, não podem ser entendidas como proposições, embora possam parecê-lo, furtando-se à possibilidade de serem consideradas verdadeiras ou falsas. O seu oposto são as frases de um livro de Ciência que possibilitam o conhecimento do mundo enquanto constituído por factos, cuja descrição não implica, como já referi, uma predicação ética: de que «X é assim» não se segue que «X é bom» e, por isso, «X é bom» não pode ser verdadeiro nem falso.

Se assim é, compreende-se que Wittgenstein julgue os enunciados éticos *nonsense*, mas não se percebe tão claramente a comum propensão humana para continuar a utilizar frases sem sentido como «É bom», «Deves portar-te bem», «É absolutamente seguro». Podemos, mesmo sem perceber muito bem o que isso implica, aceitar a sugestão de que a ética e a



religião são um respeitável «documento de uma tendência da mente humana» (ibidem: 44), querendo talvez com isso dizer que, embora esta «tendência» se constitua como uma das actividades da mente humana, o funcionamento da mente humana não implica a necessidade dessa tendência. Outro modo de perceber os enunciados éticos é entendê-los como símiles, no sentido em que é por analogia que dizemos de uma pessoa que ela é boa ou, nos termos de Wittgenstein, que X é bom «por excelência» ou «absolutamente seguro». Mas por analogia ou como símile de quê exactamente se não há nenhum facto, em relação ao qual supostamente se reportam esses símiles, que possam preencher o conteúdo de «É bom», «por excelência» e «absolutamente seguro»? Não há, neste sentido, uma diferença substantiva entre um símile e um enunciado *nonsense*.

O que este uso errado da linguagem evidencia é, como Wittgenstein também diz, as próprias «fronteiras da linguagem» e portanto, embora não dizendo nada de verdadeiro ou falso acerca do mundo, mostra a própria linguagem numa espécie de experimentação dos seus limites e autonomia referencial. Este é também um modo muito próprio e relativamente comum de nos referirmos a objectos de arte e à literatura e talvez seja por isso que Wittgenstein comece por dizer, aparentemente de modo inócuo e sem explicar exactamente porquê, que vai usar o termo 'ética' num sentido amplo «num sentido que inclui o que eu acredito ser a parte mais essencial do que é geralmente chamado Estética» (ibidem: 37). Se parte do conteúdo da ética é subsumível no que é chamado estética, de que Wittgenstein não fala directamente, então é possível transferir os predicados, ou pelo menos alguns, da ética para a estética. Mas, mais importante do que isto, é a sugestão implícita de que os melhores livros ou documentos de filosofia moral não são produzidos por filósofos, que, num certo sentido, não devem nem podem falar desses assuntos, mas por artistas. As frases anteriores não podem, no entanto, significar que, por exemplo, os romances são bons livros de filosofia moral porque deles é possível derivar regras de conduta e neles são construídos juízos de valor, no sentido em que também aí os

enunciados morais são igualmente *nonsense*. A estética não resgata a ética, apenas apresenta as mesmas patologias de linguagem sem contudo ter as mesmas consequências. De que modo é que os romances podem então ser bons livros de filosofia moral? É provável que os artistas se aproximem do conteúdo sobrenatural ou sublime de que supostamente participa a ética, mas esse conteúdo, na medida de em que se situa «para lá do mundo» e «para lá da linguagem», continua a participar de uma *nonsensicality* essencial e não pode afectar os factos. Não é, por isso, suposto que efeitos morais ou valores absolutos sejam derivados das obras de arte e, neste sentido, as obras de arte são bons objectos de filosofia moral ou de ética precisamente porque não têm efeitos morais nem podem pretender produzi-los, ao contrário dos tratados filosóficos sobre ética. Se «viver eticamente é viver em termos de uma certa percepção do mundo», vê-lo como um milagre ou admirar-se com a sua existência, esta é uma percepção que depende inteiramente da «atitude de cada um de nós perante a vida» (D. Richter, 2000: 148), não resultando dos próprios factos. É algo próximo do que é a fé. A literatura é profícua em exemplos deste modo de relação com o mundo, mas precisamente porque esta não é uma relação ou uma atitude implicada pelos factos também não devemos esperar que da literatura possam ser derivadas atitudes ou modos de relação privilegiados ou obrigatórios, com as acções e a vida.

É talvez em virtude do que se acaba de dizer que uma crise ética pode encontrar solução na literatura, não exactamente enquanto repositório de uma conduta ou felicidade alternativas, mas como descrição diferente da crise e dissolução emotiva desta. Considere-se o exemplar caso de John Stuart Mill, narrado em *Autobiography*. O interesse fundamental do caso resulta de John S. Mill se confrontar com uma particular crise moral — Mill chama-lhe «crise mental» — não em virtude de uma descrença ética ou de uma conduta humana vazia e sem valores, mas de uma consciência que, percebendo a possibilidade da felicidade e bem estar e de uma existência estritamente preocupada em contribuir para esses fins e com o seu cumprimento,

descobre a insuficiência desses objectivos e estados e, portanto, o seu carácter vazio, do ponto de vista absoluto ou geral:

Neste estado de espírito ocorreu-me colocar-me directamente a questão: 'Supõe que todos os objectivos da tua vida se realizavam; que todas as mudanças nas instituições e opiniões pelas quais anseias podiam cumprir-se neste mesmo instante: constituir-se-ia isto um motivo de grande alegria e felicidade para ti?' E uma irreprimível auto-consciência respondeu-me inequivocamente, 'Não!' Perante isto o meu coração entristeceu: todo o fundamento, no qual a minha vida se sustentara, ruiu. (1860: 112).

A angústia e desespero, que nesta passagem se descrevem, já não podem ter por solução uma análise científica e racional do ser humano e do bem, porque precisamente consequências deles, justificando por isso a pertinência de outras formulações do problema e uma percepção do mundo condicionada pela emoção — é no poema «Dejection», de Coleridge, e em *Macbeth* que Mill começa por descobrir descrições adequadas do seu estado. Esta crise não corresponde, no entanto, a uma desconfiança na mente e na análise, mas à suposição de que os sentimentos e as emoções são enfraquecidos pelos «hábitos analíticos» do filósofo. Por isso, no caso específico de John S. Mill, este momento assinala não exactamente uma transição da sua crença nas teses utilitaristas de Bentham e de James Mill, seu pai, para a consideração da literatura e pensamento românticos, Coleridge, Wordsworth, Carlyle. O que se constitui como evidência é a percepção de que a arte não é fundamentalmente deceptiva e que os agentes desta decepção são as emoções. A leitura de poemas e o cultivo das emoções não só não impedem um entendimento racional do mundo, como não propõem regras incondicionais e exclusivas, acerca do conhecimento e comportamento humanos.

Na realidade, qual é o ingrediente específico que a emoção acrescenta à existência humana e à vida moral e porque é que são os textos da literatura que proporcionam o cultivo das emoções? A resposta à segunda parte da questão descobre-se na aparente ineficácia moral da profunda educação filosófica de John S. Mill ou, de um outro ponto de vista, na sua irrepreensível eficácia analítica. Mas é na resposta à primeira parte da pergunta que é preciso determo-nos para explicar a necessidade das emoções e depois justificarmos os meios para o seu cultivo.

Aparentemente, as emoções constituem a matéria sem a qual não há qualquer relação moral. Isto é, implicam o reconhecimento da existência de seres humanos o que, em larga medida, é resultado de uma interacção empática, pelo que não se emocionar é recusar reconhecer a própria existência e a existência dos outros. Numa explicação metafórica do problema, John S. Mill considera a sua vida encalhada, pela ausência de um verdadeiro desejo pelos fins que se propusera e do prazer que supostamente resultaria da experiência do bem e da virtude, como um navio bem equipado, mas sem vela, um conjunto de objectos materiais sem nada que os anime. Supostamente em função de uma existência humana perfeita e da felicidade comum e absoluta, a educação analítica de Mill deixara-o numa posição solipsista e próximo de uma espécie de cepticismo *blasé*:

A minha educação, pensava eu, falhara na formação suficientemente forte destes sentimentos para que eles resistissem à influência dissolutiva da análise, ao passo que todo o curso do meu cultivo intelectual fizera da análise precoce e prematura o hábito inveterado da minha mente. Assim, (...) fora deixado encalhado no início da minha viagem, com um navio bem equipado e um leme, mas sem vela; sem qualquer desejo real pelos fins para os quais tinha sido tão cuidadosamente talhado [*carefully fitted out to work for*]: nenhum prazer na virtude ou no bem geral, e também nenhum em qualquer outra coisa. (ibidem: 115).

Só a percepção emotiva subsequente de que não se é também um objecto material, uma coisa inanimada, mas sim um ser humano, pode suscitar a recuperação da crise. Tal acontece pela leitura de um episódio das *Memórias* de Jean-François Marmontel. Interessantemente, o que retrospectivamente o episódio narrado nas *Memórias* e, antes dele, Coleridge e *Macbeth* permitem a John S. Mill é a percepção de que o seu estado de crise particular não foi um episódio individual, como então começara por julgar, mas uma experiência plausivelmente comum a muitos seres humanos: «Com toda a probabilidade, o meu caso não era de modo nenhum tão peculiar quanto o imaginava, e não duvido que muitos outros passaram por um estado semelhante» (...) (ibidem: 116).

A certeza de viver uma experiência mental e sentimental comum é importante, porque resgata o sujeito, que se concebe como único nesta situação, da incerteza de, na realidade, esse estado se verificar verdadeiramente, não sendo, por exemplo, um produto da fantasia, e de o

sujeito existir como paciente real dessa crise. Quer dizer, só a empatia que suscitem outros casos semelhantes permitem ao sujeito uma compreensão da sua situação e a certeza de que ela se verifica numa pessoa real que, como outras pessoas, está sujeita a episódios que julga inicialmente exclusivos. Antes disto, o que se apresenta como objecto de interrogação é a própria possibilidade de existência enquanto tal: «Tendo a vida de ser passada deste modo, interrogava-me, frequentemente, se podia, ou se estava sujeito a continuar a viver» (ibidem).

O episódio das *Memórias* que provoca a transformação mental e emocional de John S. Mill não apresenta uma especial similitude com a sua situação e resume-se em poucas palavras. Marmontel narra a morte do seu pai e a sua consciência juvenil, perante a sua dor filial e de toda a família, de que, a partir daquele momento, ele passará a substituir o lugar e a função do pai. Esta cena, a sua «vivacidade» narrativa e «os seus sentimentos» comovem Mill até «às lágrimas» e a consequência deste sintoma psicofisiológico convencem-no de que «Não era mais um caso perdido: não era um cepo ou uma pedra [*a stock or a stone*]. Parecia ainda possuir algum material a partir do qual se formam toda a excelência de carácter e toda a capacidade para a felicidade.» (ibidem: 117). É possível que o tom da passagem privilegie uma leitura metafórica de palavras como «cepo» e «pedra», mas o que se propõe é uma compreensão literal destes termos e, neste sentido, o que o episódio das *Memórias* proporciona a John S. Mill é a consciência de existir como pessoa e, portanto, enquanto possibilidade material de vir a possuir e se formar como *character*, com a capacidade para a felicidade. (A existir, é este o peculiar interesse ético de um texto literário: o facto de nos permitir a consciência de existirmos enquanto material a partir do qual se pode constituir o carácter, enquanto pessoas.)

A conversão que se opera em Mill não o habilita, no entanto, a uma percepção mais aguda da felicidade ou do bem, mas à consciência limitada de que os «incidentes comuns da vida humana» provocam emoções e prazer e de que, sem que a felicidade se constitua como principal objecto da vida, é mais possível que os homens sejam felizes e experimentem a

felicidade *by the way*. Wordsworth passa assim a ser o poeta de eleição desta recuperação mental não só no sentido em que os seus poemas expressam, mais do que «beleza exterior», «estados de sentimento, e de pensamento colorido pelo sentimento, sob o entusiasmo da beleza [*states of feeling, and of thought coloured by feeling, under excitement of beauty*]», como no facto de assinalarem um interesse particular pelos «sentimentos comuns e o destino comum dos seres humanos » (ibidem: 121).

Nesta passagem de *Autobiography*, John S. Mill reitera os propósitos de Wordsworth no «Prefácio» às *Lyrical Ballads*. De facto, na exposição e comentário dos pressupostos poéticos e românticos dos poemas das *Lyrical Ballads*, dois tópicos parecem ser essenciais para Wordsworth, dos quais nos interessa sobretudo o primeiro: o interesse que os «incidentes da vida comum» (1800-1802: 244) passam a adquirir na sua poesia e o modo como na boa poesia «o extravasamento espontâneo de sentimentos poderosos» e «os contínuos influxos de sentimento são modificados e dirigidos pelos pensamentos» (ibidem: 246).

A importância dos «incidentes da vida comum» encontra especial justificação na convicção de Wordsworth de que nessas situações é possível perceber o homem numa maior proximidade com a natureza e de, portanto, identificar emoções e sentimentos comuns ao ser humano, num estado de maior simplicidade, mais facilmente apreensível e comunicável. O que deste ponto de vista é relevante não é a descrição de certas experiências, julgadas comuns, ou a poetização de incidentes não poéticos, mas a consideração de que as «paixões essenciais do coração» e os «sentimentos elementares» (ibidem: 245), comuns a qualquer ser humano, são mais susceptíveis de serem encontrados num determinado contexto, a saber, no contexto rural e rústico. O contexto social e espacial privilegiado pelos românticos adquire, assim, uma relevância enquanto *medium* para uma espécie de fundamento natural da ética e das relações humanas, não sendo fundamentalmente essencial por si mesmo. O «prazer que a mente deriva da percepção da similitude e dissimilitude» (ibidem: 265), considerado objecto e consequência

da experiência artística, não se situa num entendimento comum das acções humanas, mas tem por sintoma uma susceptibilidade empática ou não a pessoas, acções e vidas necessariamente diferentes e, no entanto, capazes ou não de suscitar determinadas emoções e sentimentos comuns. Aliás, nem sequer são essas pessoas, acções e vidas o objecto de uma empatia, mas sim o tratamento poético e textual dessa matéria. A empatia e o reconhecimento mútuo dos seres humanos devem assim a sua existência a uma competência metafórica, à percepção da similitude e dissimilitude, que a poesia manifesta de forma privilegiada. É essencialmente neste último sentido que, nesta tese, os textos literários são considerados eticamente determinantes.

Se, para Wittgenstein o pensamento ético não cabe à Filosofia, mas eventualmente à Religião e à Literatura, como também é possível deduzir de John S. Mill, para G. E. M. Anscombe, em «Modern moral philosophy», é sobretudo evidente que, antes de se possuir uma adequada «filosofia da psicologia», não só a filosofia moral não é proveitosa como deve ser posta de lado (cf.: 1958: 26, 29). Anscombe é conduzida a esta tese pela reflexão que lhe permitem dois aspectos fundamentais: um assinala o carácter necessariamente inadequado e vazio, do ponto de vista factual, de certas expressões morais, se consideradas na sua extensão conceptual original, no contexto moral presente<sup>2</sup>; o outro, que confirma aliás o anterior, resulta

---

<sup>2</sup> A influência determinante deste aspecto nota-se por exemplo na obra, que será objecto de alguns comentários nos capítulos que se seguem, de um dos mais conhecidos filósofos morais da actualidade, A. MacIntyre. MacIntyre atribui a falência e confusão que caracterizam o discurso ético contemporâneo à reciclagem que o vocabulário ético aristotélico e tomista sofreu num contexto liberal e emotivista que não se coaduna com a dimensão conceptual original desse léxico e da argumentação que lhe estava subjacente. A consequência maior deste aspecto é que deixa de ser possível fundar princípios morais e uma suposta plausibilidade argumentativa de todos enunciados, incomensuráveis entre si, impossibilita ter certezas acerca seja do que for.

O último livro de MacIntyre, *Dependent Rational Animals* (1999), apresenta uma alternativa aos problemas decorrentes desta configuração contextual, que é difícil de modificar, sugerindo não propriamente uma sociedade onde as virtudes aristotélicas fossem praticáveis, mas uma fundação natural de certas virtudes e, portanto, da ética. De certo modo, estas virtudes seriam supra-contextuais e, neste sentido, necessárias do ponto de vista de um florescimento humano natural e daquilo que o autor considera a nossa «identidade animal». A. MacIntyre está assim a propor a necessidade de uma filosofia natural na base da ética, que liberta, de algum modo, a ética de uma estratégia justificativa estritamente dialéctica, dependente de acordos preliminares impostos por uma racionalidade obrigatoriamente partilhada, mesmo que provisória e, provavelmente, necessariamente provisória. Considerem-se, por exemplo, as seguintes palavras do prefácio deste livro: ...«julgo agora que estava errado ao supor como possível uma ética independente da biologia (...) e isto por duas razões distintas, mas relacionadas. A primeira é que nenhuma descrição dos bens, regras e virtudes que são definitivos da nossa vida moral pode ser adequado se não explicar — ou pelo menos apontar para uma explicação — como é que essa forma de vida é possível para seres que são biologicamente constituídos como nós, providenciando-nos com uma descrição do nosso desenvolvimento para e nessa forma de vida. Esse desenvolvimento tem o seu ponto de partida na nossa inicial

da análise a que Anscombe submete algumas teorias morais, sendo a teoria consequencialista o seu principal objecto de crítica. Para os propósitos desta introdução e desta tese não interessa tanto perceber exactamente estes dois últimos aspectos, mas importa compreender o que pode significar a necessidade de uma filosofia da psicologia para a filosofia moral, embora Anscombe não chegue a dizer explicitamente no que poderia consistir o conteúdo putativo dessa filosofia.

Compreender o que Anscombe tem em mente com a expressão «filosofia da psicologia» deve, por um lado, esclarecer melhor os motivos da sua tese fundamental, a saber, que conceitos como «moralmente errado ou certo», «dever moral», «obrigação» devem ser postos de lado, dada a sua incoerência, e, por outro, conter implicitamente a sugestão de um outro vocabulário capaz de denotar o modo de relação dos homens com as suas acções e paixões. Em relação a este último aspecto e embora não totalmente satisfeita com a ética aristotélica, Anscombe diz que é perfeitamente possível fazer ética sem «o especial sentido moral» (e, nos termos da autora, errado e impróprio) de «deve», do *moral ought*, sendo mais desejável passar a utilizar termos como «desonesto», «impuro» e «injusto». Estes termos só podem ser utilizados como predicados de descrições factuais de certos comportamentos e, neste sentido, cumprem o critério de um conteúdo relativo não absoluto.

As virtudes, cujo cumprimento permite a atribuição destes predicados, não são, no entanto, inteiramente dependentes das circunstâncias, das descrições ou da consideração das consequências dos actos, embora a sua instancição seja particular. Inversamente, isto justifica o facto de certas acções poderem ser consideradas «intrinsecamente injustas»: é injusto, para lá de todas as descrições possíveis e da ponderação de quaisquer consequências, condenar um homem sabendo que ele é claramente inocente. Acrescentar que se é injusto, mas, hipoteticamente, moralmente inocente é o tipo de argumentação ética que Anscombe não admite. Esta é uma salvaguarda importante porque, não contribuindo necessariamente para uma

---

condição animal. Em segundo lugar, uma falha no reconhecimento dessa condição (...) tornará obscuros alguns aspectos cruciais desse desenvolvimento. Uma tal falha (...) é a natureza e extensão da vulnerabilidade e incapacidade humanas [*human vulnerability and disability*].» (1999: x).



moral de regras e princípios, orienta para uma moral de virtudes assente numa determinada concepção de «florescimento» humano. Para que haja seres humanos, plantas e animais, há determinadas necessidades em virtude das quais a existência das plantas e dos animais e o «florescimento» humano acontecem ou não, sob pena de, na possibilidade de um não cumprimento absoluto dessas necessidades, deixarem de existir seres humanos, plantas e animais. No caso dos seres humanos, algumas dessas necessidades são virtudes, como a justiça e a honestidade, e o seu cumprimento não é moral no sentido de obrigatório e certo, é moral no sentido em que termos como 'pessoa' e 'acção' só adquirem a dimensão conceptual adequada se supusermos a pertinência dessas virtudes:

...talvez a espécie *homem*, considerada não apenas do ponto de vista biológico, mas também do ponto de vista da actividade do pensamento e escolha no que diz respeito a vários departamentos da vida (...) 'tenha' tais e tais virtudes: e este 'homem' com o conjunto completo de virtudes é a 'norma', como o 'homem' com, por exemplo, o conjunto completo de dentes é a norma. Mas neste sentido «norma» cessou de ser *grosso modo* equivalente a «lei». (1958: 38).

Como é dito de um outro modo: «Há uma espécie de conexão necessária entre o que tu pensas que precisas e o que *tu* queres.» (ibidem: 31). É evidente que há casos particulares, muitas vezes considerados irracionais, e a presunção não é que sempre tenhamos de querer aquilo que acreditamos necessitar, mas que não podemos não querer sempre aquilo que julgamos necessário.

O que falta para que a ética possa ser realizada com propriedade é, assim, uma descrição de «natureza humana», «acção», «virtude» e «florescimento» e, por consequência, é legítimo supor que parte do conteúdo da filosofia da psicologia se encontra na investigação do significado destas palavras e expressões :

... filosoficamente há uma grande lacuna, no presente impossível de preencher no que nos diz respeito, que precisa de ser preenchida por uma descrição da natureza humana, da acção humana, do tipo de característica que uma virtude é e, acima de tudo, de 'florescimento' humano. (ibidem: 41);

... nós certamente precisamos ao menos de uma explicação do que é realmente uma acção humana, e como a sua descrição como 'fazer isto-e-isto' é afectada pelo seu motivo e pela a intenção ou intenções nela (ibidem: 29)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Como será visível no primeiro capítulo, esta última passagem pode ser entendida como sinopse do livro mais conhecido de Anscombe, *Intention* (1957) e, portanto, é claro que Anscombe não está apenas a apresentar um programa filosófico.

Os dois sistemas morais, aos quais Anscombe reconhece propriedade conceptual, são aqueles onde os conceitos, cuja utilização agora reprova, adquiriram essa propriedade: a ética aristotélica, em que se conjugam os resultados de uma atenção factual e uma sabedoria prática na decisão e descrição dos casos com uma determinada concepção do ser humano e da felicidade, e a ética judaico-cristã, em que o entendimento da acção é derivado da formulação legal que autoriza ou proíbe essa acção. A ética, fundada na teologia judaico-cristã, é responsabilizada pelo início da anamorfose conceptual que o léxico moral sofreu e contra a qual Anscombe se coloca: é por influência do Judaísmo e Cristianismo que termos como '*should*', '*needs*', '*ought*', '*must*', passaram a implicar um «sentido moral especial» que se relaciona com '*is obliged*', ou '*is bound*', ou '*is required to*'. Mas uma ética, teologicamente fundada, não tem nenhum problema especial, a não ser para quem não acredita em Deus como criador e legislador. Mesmo o argumento de que o crente necessita de uma ordem anterior ao próprio legislador, que o obrigue a obedecer às regras daquele legislador, enfrenta aqui uma fundamentação teórica difícil, no sentido em que precisamente acreditar em Deus como legislador implica aceitar o carácter inelutável e inelidível das suas leis. Este é um aspecto fundamental visível no modo de relação com ordens divinas que, de um ponto de vista aristotélico, suscitariam deliberação acerca da racionalidade dessas ordens e do seu cumprimento. Abraão não pondera a possibilidade de não ter de obedecer à ordem de sacrificar o seu filho e muito menos considera a necessidade de possuir uma lei que, genericamente, o obrigue a cumprir todas as ordens divinas, convencendo-se assim do carácter injuntivo daquela ordem específica.

Pese embora o caso anterior, é também possível a situação de uma pessoa que avalia as suas acções de um modo aristotélico e segundo uma concepção legal. Julgar um homem claramente inocente pode ser entendido, em termos aristotélicos, injusto e infame e, segundo a *Escritura*, uma desobediência grave à lei divina, mas estes dois modos de descrição podem ser

complementares, não sendo mutuamente exclusivos. Num caso, a avaliação da acção decorre de uma atenção factual e da descrição possível de 'julgar um homem claramente inocente'. A consideração de que essa acção não pode ser realizada e o juízo «Eu não devo fazer isto» não se relacionam aqui com uma lei, mas sim com «a relação entre o carácter de um acto particular (não como desobediente mas como injusto) e um tipo de maldade *qua* [maldade] humana» (C. Diamond, 1988: 167). No outro caso, é tida em conta a pertinência de um veredicto absoluto (divino) sobre uma acção e, por exemplo, o orgulho terrível e insano que acarreta desobedecer a esse veredicto.

Existe contudo o modo errado, do ponto de vista da argumentação que tenho estado a desenvolver, de usar 'injusto' e 'moralmente obrigatório' fora de uma consideração factual do carácter de um determinado acto e de uma concepção legal que determine o que é obrigatório e proibido fazer. Imagine-se, por exemplo, que um certo homem, embora claramente inocente do crime de que pode ser agora condenado à pena capital, vai, no caso de a lei ser cumprida, salvaguardando-se a justiça dos procedimentos, revelar a descoberta de uma arma terrivelmente letal que pode ser, plausivelmente, usada na destruição de muitas pessoas. Não partilhando nem uma concepção aristotélica da ética nem sendo esta determinada pela legislação divina, pode julgar-se que não se é moralmente obrigado a não matar este inocente ou que é moralmente permissível fazê-lo e também é provável que este acto não seja considerado injusto. Aqui injusto não resultou de uma descrição factual da acção, mas é derivado do facto de se julgar que não se é moralmente obrigado a não fazer aquela acção, (embora, evidentemente, também não se possa afirmar que se é obrigado a realizá-la). O problema é que, na ausência de um legislador e, portanto, da ponderação de tudo o que implica não obedecer à lei ou estatutos divinos, não é possível tomar como coerente a expressão «não ser moralmente obrigado a», pelo que tanto esta expressão como «injusto» são, neste exemplo, incoerentes e têm, nos termos de

Anscombe, apenas uma «força mesmérica»<sup>4</sup>. Aquilo que aqui está em causa não é, no entanto, um raciocínio que pondera as consequências da realização de um determinado acto, mas a avaliação supostamente moral desse acto e dessas consequências orientada por parâmetros morais que, na realidade não assumem nem supõem inteiramente os pressupostos a que a utilização desses parâmetros obriga. De facto, se assim acontecesse, os resultados dessa avaliação nunca poderiam ser os que se descreveram.

O que Anscombe contesta é, por um lado, a vacuidade factual de ‘moralmente certo ou errado’ — ao contrário de termos como ‘injusto’, ‘desonesto’, ‘fraco’ — e, por outro lado, a natureza aparentemente absoluta dessas expressões num contexto em que a ideia de um veredicto — por exemplo, «É proibido matar os inocentes» — já não faz sentido para muitas pessoas. E este contexto, conclui Anscombe, é o que caracteriza a filosofia moral contemporânea. Não é por isso de admirar que dilemas morais extremos conduzam a soluções entendidas como legitimamente paradoxais e incomensuráveis:

...qualquer um dos mais conhecidos filósofos morais da academia inglesa elabora uma filosofia segundo a qual, (...), não é possível sustentar que não pode ser certo matar um inocente como um meio para um qualquer fim e que alguém que pense o contrário está errado. (1958: 33).

Supor que os problemas diminuem, julgando que há algumas acções que são justas ou injustas intrinsecamente, que é por exemplo o caso de «matar um inocente», não elide a necessidade de uma atenção às circunstâncias e aos aspectos particulares de cada acção, pelo que aquilo que se afigura essencial para Anscombe é a explicação minuciosa do que são os elementos constitutivos de uma acção e os seus predicados possíveis. Relativamente às acções mais complexas, mas não necessariamente incomuns, a interpretação só acontece pela decisão aristotélica segundo «o que é razoável» e, em qualquer caso, pela análise da descrição pontual

---

<sup>4</sup> Depois do que já se disse, é fácil perceber as principais teoria morais que Anscombe rejeita, a começar pelas que neste exemplo se insinuam como possíveis soluções. Não é aceitável substituir uma legislação divina por, seguindo Kant, uma «legislação para mim mesmo» não só pelo facto de o conceito de legislação implicar um poder superior no legislador, como pelo facto da possibilidade de universalização das máximas depender do que conta como descrição relevante das acções das quais as máximas decorrem e às quais supostamente se reportam. Do mesmo modo, uma versão utilitarista da moral também não é admissível porque ignora o facto de uma mesma acção poder cumprir diferentes princípios de utilidade acerca dos quais é impossível decidir mesmo considerando a maior desiderabilidade de determinadas consequências face a outras, no sentido em que essa desiderabilidade é construída pela própria descrição das consequências (cf.: G. E. M. Anscombe, 1958: 27).

desse caso. A consideração deste aspecto explica também a razão pela qual estabelecer os conceitos de intenção, de acção, de virtude ou de florescimento humano, conteúdos putativos da filosofia da psicologia, só é exequível pela ponderação de exemplos e análise das respostas possíveis a «Porque fizeste isso?»:

...enquanto que é por causa de uma grande lacuna na filosofia que não é possível dar uma descrição geral do conceito de virtude e justiça, embora seja necessário prosseguir, usando os conceitos, apenas dando exemplos; há ainda uma área em que isso não se deve a qualquer lacuna, mas é em princípio o caso, i. e., de que não há qualquer descrição excepto através de exemplos: e isso é onde o cânon é 'o que é razoável': o qual, é claro, *não* é um cânon. (ibidem: 39)

Wittgenstein e Anscombe partilham, assim, a mesma desconfiança teórica acerca dos enunciados éticos e, em consequência disso, aconselham posições mais ou menos extremas em relação à ética. Wittgenstein sugere que os filósofos deixem de se pronunciar sobre frases, que acredita serem *nonsense*, como se essas frases pudessem submeter-se a critérios científicos e lógicos de análise. Simultaneamente parece admitir que esta *nonsensicality* de certos enunciados revela uma atitude perante o mundo que, precisamente, porque, se situa para lá dele, pode estar mais próxima do conteúdo sobrenatural e sublime da ética. Acontece que especificar o conteúdo desta atitude perante o mundo não deve ser a missão dos filósofos, embora possa constituir-se como tarefa da religião e dos artistas.

Anscombe não é tão radical e, na realidade, aquilo que do seu argumento me interessa mais é a sua insistência na necessidade de uma descrição do que conta como acção, em geral e num determinado caso, para que a ética seja possível. Do meu ponto de vista, descrever os factores e elementos fundamentais de uma acção particular e procurar determinar o que conta como acção são já uma investigação ética. Esta é uma posição que entendo documentada em Aristóteles e à qual Anscombe não deixa de ser sensível, numa clara preferência pelo léxico aristotélico na consideração factual dos exemplos e dos casos. É na sequência do comentário dos textos de Wittgenstein e Anscombe que devem ser configurados teoricamente os capítulos que se seguem, embora não se constitua como objecto deles o propósito de acabar de vez com a ética. Na sequência das questões que estes dois textos permitem pensar e da estrutura

argumentativa por eles, de algum modo, condicionada, há também dois modos de leitura possíveis desta tese, que oscila entre a formulação de discussões filosóficas técnicas e a exposição e comentário de tópicos e argumentos menos estranhos para leitores mais familiarizados com problemas literários e de teoria literária. Embora tenha sido procurada e se julgue evidente uma progressão sustentada dos nossos argumentos através da estrutura que se apresenta, a família de leitores menos filosófica não vê o seu entendimento excessivamente comprometido pela leitura inicial do terceiro capítulo, podendo, eventualmente, o seu interesse ser compensado por essa estratégia.

No capítulo I, «O impetuoso desejo de nos conhecermos», equaciona-se a tese segundo a qual a necessidade de um vocabulário descritivo de acções não decorre essencialmente nem de um ímpeto e propósito éticos, que suprissem de modo iniludível angústias comportamentais e parentais, nem de uma possibilidade científica de configurar as acções e as suas causas. Sugere-se que esse vocabulário, seja ele proveniente de Aristóteles, Donald Davidson, Anscombe e Freud, e a argumentação a ele associado respondem a uma incerteza em relação à nossa existência e à possibilidade de nos conhecermos. Num certo sentido, é como se a ética e a filosofia da acção resultassem na possibilidade de escrever autobiografias e biografias. As acções e as pessoas não se constituem como aspectos preliminares da conduta humana, mas procedem da eficácia descritiva de certos enunciados, o que tem algumas consequências previsíveis do ponto de vista de uma ontologia. Isto acontece pela pretensão ética e epistemológica que aspectos comuns à existência e aos procedimentos tendem a assumir numa investigação que se orienta para a elisão do único e excepcional, porque cada vez mais próximo de uma posição céptica. Assim, torna-se essencial definir e perceber, entre outros aspectos, o que se constitui como descrição relevante de uma acção, o que significa supor que as acções humanas são intencionais ou voluntárias e entender os factores ou condições cujo cumprimento define ou não essas características.

O problema, mesmo de uma teoria que assume, como preliminar, a imprevisibilidade do que pertence ao domínio da contingência, mas que tem de supor uma determinada padronização e regularidade inerentes à utilização dos seus conceitos e necessárias à pertinência da argumentação, é que as perplexidades e as surpresas também acontecem. As surpresas são importantes porque apontam para a estrita necessidade da consideração factual e para o estabelecimento do grau de fiabilidade de uma teoria. Paradoxalmente, a coerência e poder de uma descrição e de uma teoria são confirmadas pelo efeito de surpresa causado pelos casos que permitem interrogar essa descrição e teoria. Uma das razões por que a Psicanálise tende a ser vista com alguma desconfiança deve-se ao facto de a argumentação e interpretação psicanalíticas não serem susceptíveis a surpresas. Na resolução desses casos excepcionais ou surpreendentes, são comuns uma solução que assimila a surpresa no corpo da teoria, pelo alargamento da extensão dos seus conceitos ou não, negando a sua existência, e o impasse interpretativo mais ou menos irresolúvel que sugere a pertinência da consideração de outros vocabulários e descrições.

O segundo capítulo, «Os nossos princípios e a surpresa», toma como ponto de partida as últimas observações e forma-se a partir da análise da instabilidade teórica que fenómenos anómalos na realização de acções e na formação de crenças criam na ética e na filosofia da acção. A análise dessa instabilidade, claro está, só pode ser aferida pela descrição minuciosa desses fenómenos e pela suposição da vantagem teórica ou não de outros textos na sua descrição e explicação. Os fenómenos em análise encontram uma formulação teórica relevante nos mesmos autores, cujo comentário ocupa o capítulo I, e são: a *akrasia*, procedimento em que um agente, embora conhecendo, pretendendo e podendo realizar a acção, que considera mais correcta, realiza intencionalmente e voluntariamente uma acção contrária às suas melhores razões e propósitos; a auto-ilusão, o processo pelo qual uma pessoa forma a crença falsa em  $\sim p$  exactamente em virtude de acreditar em  $p$  e possuir a evidência necessária e suficiente da sua

verdade; o *wishful thinking*, a actividade mental que consiste em considerar que  $p$  é verdade porque  $p$  é desejado<sup>5</sup>. Como um dos aspectos que mais importa esclarecer é o modo como descrições de acções condicionam o conhecimento que podemos ter das pessoas e os predicados necessários à sua definição, um dos efeitos colaterais da argumentação deste capítulo consiste na experimentação da possibilidade de um conceito estável de pessoa e ser humano, perante episódios que manifestam a ocorrência daqueles fenómenos. Se um determinado conteúdo ontológico depende da possibilidade de uma formulação padronizável das acções humanas, significa isto que a instabilidade, que certos fenómenos introduzem nessa formulação, afecta indirectamente aquele conteúdo ontológico, tornando-o dispensável e irrelevante ou provocando o alargamento dos predicados que o constituem?

No capítulo III, «Emoções, tragédia e pequeno almoço», a *Poética* de Aristóteles é o texto de análise fundamental e o motivo da argumentação. Esta inflexão, em relação ao corpo teórico que caracteriza os dois capítulos anteriores, justifica-se na plausibilidade teórica de tomar a *Poética* como tratado cuja argumentação acerca da tragédia pressupõe como nuclear o léxico e a argumentação da *Ética A Nicómaco*. No entanto, a pretensão teórica não é sustentar uma posição que assinale a putativa exemplaridade ética das acções e personagens trágicas, nem sugerir que os escritores de tragédias eram os filósofos morais da Grécia antiga, querendo de aí deduzir e reclamar um entendimento ético da literatura, como é, de algum modo, defendido pelo *ethical criticism* contemporâneo. Aliás, o que neste capítulo se propõe é que a relevância ética dos textos da literatura é eles não terem quaisquer efeitos éticos, como, na sequência de Wittgenstein, já se referiu a propósito de John S. Mill.

Numa primeira parte deste capítulo, pretende demonstrar-se o modo como a *Poética* apresenta uma descrição alternativa de acção humana, que, no entanto, complementa a da *Ética A Nicómaco*, resolvendo alguns dos problemas que se identificam e descrevem no segundo

---

<sup>5</sup> Estas definições preliminares devem ser tomadas com alguma benevolência e o seu carácter insuficiente decorre apenas de um propósito introdutório no esclarecimento dos fenómenos que aqui apresentamos.



capítulo. Interessantemente, aquilo que na *Poética* se toma como objecto de consideração ética é *uma acção* que a tragédia imita. No entanto, a inteligibilidade desta *acção* ultrapassa a consideração factual de acções tomadas isoladamente, o objecto privilegiado de análise da *Ética* A *Nicómaco* e da filosofia da acção, e depende muito mais da possibilidade de construir uma narrativa coerente sobre essa acção, composta de diversas acções, do que da avaliação estritamente factual destas últimas. Os episódios anómalos só se constituem enquanto perplexidades narrativas irresolúveis, mas, do ponto de vista de uma história com princípio, meio e fim, que é o que uma tragédia é, não há perplexidades narrativas ou interpretativas irresolúveis. A *Poética* confere assim uma maior compreensão ao texto de Wittgenstein, que começámos por comentar, para quem a ética mais do que uma investigação acerca do bem ou do que se deve fazer é «uma investigação do sentido da vida» (1929: 38). Como vimos, este sentido não está contido nem é ditado pelos factos, está para lá deles, depende de um texto e é legitimado por ele, mas implica uma responsabilidade pela sua formulação.

Na *Poética*, Aristóteles possui uma certeza menor acerca da capacidade de o agente controlar as suas acções e o resultado é a sugestão de que um dos factores cruciais da tragédia é o modo como a acção se autonomiza face aos agentes. A consequência maior desta autonomia das acções não é contudo um decréscimo da responsabilidade dos agentes, mas uma imperativa necessidade de redescrição de um conjunto de procedimentos, aparentemente, ocasionais e acidentais numa narrativa que lhes confere uma necessidade extrema e concede um carácter e uma responsabilidade à personagem. A incapacidade de elaborar esse texto unificador de acções díspares equivaleria à deficiência de se construir e ser reconhecido como ser humano, capaz de motivar um processo empático de identificação e reconhecimento.

A importância das emoções trágicas advém, assim, da natureza arbitral que possuem em relação à coerência sintáctica de uma narrativa sobre a vida, uma vez que desse aspecto resulta a possibilidade de uma projecção empática que reconhece implicitamente o outro como

semelhante, pese embora a sua radical diferença ontológica, a índole das suas acções tão bizarras ou estranhas e a insusceptibilidade daqueles eventos se verificarem na vida real.

Este último aspecto merece um tratamento particular, a que se procede numa segunda parte do capítulo, não só porque elucida o que Aristóteles quer dizer quando define virtude como a disposição correcta em relação às paixões e às acções, mas também no sentido em que convoca directamente o tipo de problemas que os fenómenos irracionais, descritos no capítulo II, colocam. De facto, se as nossas emoções não dependem nem da ontologia dos objectos que as motivam nem da realidade das crenças que se têm acerca desses objectos — ninguém supõe que Desdémona morre realmente às mãos de Othello — é legítimo especular que também essas emoções são irracionais e incoerentes. Mas o que este aspecto sugere adicionalmente é que, se o reconhecimento humano é delimitado pelas nossas emoções e estas, como é demonstrado pelas emoções trágicas, não necessitam de uma justificação numa certeza acerca da existência e natureza dos seus objectos, então é bem possível que os factos de os seres humanos existirem e de as suas vidas poderem ser objecto de conhecimento dependam mais da generosidade visual, da caridade interpretativa e de uma imaginação poética do que de uma epistemologia sem falhas.

## O impetuoso desejo de nos conhecermos

É difícil a um homem adivinhar o que uma mulher quer — tanto mais que a própria nem sempre o sabe. Estas dúvidas induziram-me a sonhos absurdos e mantiveram-se até ao dia em que, pela terceira vez, ela voltou. Pôde, enfim, falar comigo. Fiquei elucidado logo às primeiras palavras. (I. Svevo, 1923: 299)

Como não julgamos viver num mundo kafkiano, sucede-nos com alguma frequência compreendermos os estados mentais, intenções, desejos, fins, e as acções das outras pessoas e termos sucesso em que elas também nos percebam. Esta convicção convive, é claro, com a incomfortável certeza de que há enganos, perplexidades interpretativas, desentendimentos e erros e que, muitas vezes, somos vítimas de confusões entre saber e perceber e julgar que não nos enganamos ou acreditar. Mas existem algumas boas e evidentes razões para julgarmos que, geralmente, compreendemos os outros e que eles nos compreendem a nós. Ter projectos, dos quais não se abdica facilmente, é, por exemplo, uma das razões mais persuasivas para supor que as pessoas se compreendem e supõem relações, determinadas pela confiança em si e nos outros. De facto, ter um projecto, ou pensar no que se vai fazer amanhã, depende, entre outras coisas, da convicção da pessoa, que tem um projecto, de que ela subsiste idêntica a si mesma, durante um certo período de tempo pelo menos, e de que aos outros, que contribuem secundariamente ou não para a realização do seu projecto, também lhes acontece isso. Quer dizer, na questão do conhecimento das outras pessoas é relativamente impossível, de um ponto de vista pragmático, separar claramente aspectos da teoria do conhecimento de princípios de natureza moral e linguística, como a confiança, a generosidade, a cooperação e a caridade. Na verdade, estes ingredientes morais (e linguísticos), que se formam como pressupostos de algumas teorias do conhecimento e da linguagem, não são necessariamente princípios altruístas e imaginar um mundo em que os mesmos não se verificassem, em absoluto, é imaginar um mundo em que a sobrevivência de cada indivíduo se afigura seriamente ameaçada.

Assim, sustentar radicalmente o cepticismo em relação ao conhecimento que podemos ter das outras pessoas talvez faça mais sentido se considerarmos, como Stanley Cavell sugere, que o problema não é sabermos se podemos ou não conhecer os outros e se possuímos suficientes dados e teorias acerca das suas condutas, mas em perceber que possuímos muito conhecimento acerca dos outros e o cepticismo reside na nossa liberdade de recusar esse conhecimento. Não se trata tanto de saber se o conhecimento é possível, mas perceber que é muito possível que eu não queira conhecer e que eu queira construir falsas crenças, por exemplo.

Neste sentido, constitui-se objecto deste capítulo descrever e comentar modelos de acção, a partir dos quais se espera poder derivar predicados distintivos dos seres humanos e estabelecer aspectos genéricos da actividade humana que permitam não apenas perceber o que significa «X fez A», como definir o conteúdo da moral e da filosofia da acção. Como matéria nuclear de estudo, tomar-se-á a teorização de Aristóteles, na *Ética A Nicómaco*, acerca das diferenças entre acto voluntário, misto e involuntário, procurando determinar-se se os argumentos de Aristóteles acerca destes actos são suficientes para os caracterizar e para distinguir diferentes tipos de ser, por exemplo, pessoas, crianças e animais. A argumentação da *Ética A Nicómaco* permite assim estabelecer um nexó teórico e argumentativo com a análise da acção por parte de filósofos contemporâneos, como J. L. Austin, G. E. M. Anscombe e Donald Davidson.

O particular interesse da teorização ética de Aristóteles situa-se na percepção de que uma teoria ética não se constitui formalmente na definição independente de um princípio moral transcendente, do qual fosse possível estabelecer acções correctas e incorrectas, para lá de pressupostos, interesses e contextos contingentes, mas da dependência que se verifica entre a possibilidade de formulação desse princípio moral ou de um conjunto de princípios e uma teoria racional da acção. Aparentemente, o pressuposto ético, subjacente a esta teoria, é o de que

fundar um princípio ético decorre do que uma acção racional é, sendo que o que uma acção deve ou não ser não resulta necessariamente do estabelecido num determinado princípio, cuja justificação se julga *a priori* independente:

...em virtude dos seus aspectos genéricos, a acção tem aquilo a que chamarei uma 'estrutura normativa', pelo que juízos avaliativos e deonticos pela parte dos agentes estão logicamente implícitos em toda a acção e, quando estes juízos estão sujeitos a certos requisitos racionais, um certo princípio normativo moral logicamente se segue deles. Dizendo isto de outra forma: qualquer agente, simplesmente pelo facto de ser agente, tem de admitir, sob pena de auto-contradição, que ele deve agir de um certo modo. (A. Gewirth, 1978: 25-26).

Não é imediatamente clara a relação de contiguidade entre o cumprimento da racionalidade da estrutura normativa da acção e um necessário compromisso deontológico com um princípio moral, a não ser que a fundamentação deste princípio seja racionalmente independente, o que acarreta alguns problemas conhecidos. As dificuldades, que se adivinham neste ponto particular, serão visíveis, quando se discutir o modo de fundamentação da premissa maior do silogismo prático, que, para Aristóteles, consiste num raciocínio prático, cuja conclusão é uma acção. O modo de resolução deste problema encontra, no contexto da *Ética A Nicómaco*, a defesa de uma condução teleológica da formulação das premissas dos silogismos práticos, das acções e das virtudes e isto não assume uma expressão dramática, porque Aristóteles acredita que existe um consenso acerca do que pode ser uma visão coerente e racional do bem humano e da felicidade, mesmo que essa felicidade e bem humanos sejam, num certo sentido, objectivamente imprevisíveis.

Seja como for, e independentemente destas questões, o que importa, antes de tudo, é saber o que é uma acção pela caracterização das suas condições positivas, necessárias e suficientes. Como veremos, a estratégia privilegiada por Aristóteles não é tanto avaliar as condições positivas de uma acção livre, mas determinar as condições que negativizam o estabelecimento de um nexos causal não problemático entre intenções, deliberações, decisões e uma determinada acção. A vantagem desta metodologia argumentativa consiste não só na elaboração de um tratado acerca de modos de desresponsabilizar e desculpar os agentes, mas também de categorização de actos involuntários, i. e., não determinados, em absoluto ou

parcialmente, por actividades que configuram a racionalidade dos agentes. Supor que agir envolve a aceitação e realização de actividades, que definem a racionalidade das acções e dos agentes, não equivale a acreditar na possibilidade de um acesso inequívoco à mente das pessoas, mas depende essencialmente da convicção de que descrições coerentes de acções implicam uma determinada forma e a consideração de certos pensamentos, atitudes e procedimentos que, supostamente, precederam a realização das acções. Isto significa que o nosso entendimento dos sujeitos e das acções é sobretudo reactivo e não tanto declarativo e prospectivo e que o interesse das acções não resulta da sua análise em abstracto, mas do que nos permitem conhecer acerca dos agentes. Quer dizer, é impossível separar a filosofia da acção e a ética de proposições acerca da identidade pessoal e da ontologia. Mas estas últimas não são, por assim dizer, constitutivas do sujeito, mas sim produtos de descrições próprias ou de terceiros acerca das suas acções. Como Wittgenstein diz nas *Investigações Filosóficas*, parágrafo 659, numa observação, cuja explicação e significado ocupará implicitamente todo este capítulo, falar de intenções não é um exercício introspectivo, nem sequer para o próprio sujeito que teve as intenções:

Porque é que eu quero, além do que fiz, comunicar ainda uma intenção? — Não porque a intenção ainda fosse uma coisa que tivesse acontecido, mas sim porque quero comunicar uma coisa acerca de *mim*, o que já excede o que então aconteceu.

Quando eu lhe digo o que é que eu queria fazer, abro-lhe a minha vida interior. — Mas não é fundamentada num acto de introspecção, mas sim por meio de uma reacção (podia chamar-se-lhe uma intuição). (1945: 489; § 659).

Algumas pessoas, porém, dirão que é impossível ter certeza seja do que for e que uma mesma acção ou enunciado pode motivar um conjunto de descrições mutuamente exclusivas, mas, embora reconhecendo o quão problemático e conseqüente isto pode ser, esta argumentação parece validar a hipótese de que compreendemos de modo diferente ou errado, ou então que os conteúdos da nossa compreensão são construídos pelo acto de compreender ou acreditar, e não invalidar a ideia de que compreendemos. Aquilo que credita a racionalidade ou a coerência de uma acção não é a acção em si ou o que a determinou realmente, mas a aplicabilidade putativa de certas perguntas que se podem fazer, por exemplo, «Porquê?», «Com

que interesse?», etc. e a coerência descritiva do que aconteceu e do que, plausivelmente, o determinou. O mutismo é assim o maior entrave às intenções e à sua compreensão, i. e., à sua descrição. Aliás é precisamente do facto de compreendermos ou interpretarmos X de modos diferentes que resultam, por vezes, a dúvida, o engano, o erro e a perplexidade, mas a existência destes últimos é um argumento a favor da intuitiva e consensual convicção de que as pessoas agem dentro de pressupostos de inteligibilidade e racionalidade, que formam a base da compreensão e conhecimento ou interpretação das suas mentes e acções, e pressupostos de conduta e comportamento, que permitem a avaliação ética das suas acções.

O vocabulário disponível para descrições acerca da acção humana depende substancialmente destes pressupostos, da ideia de que os estados mentais funcionam como um todo, por exemplo que há uma relação linear entre as razões de uma acção e as causas da mesma, e da presunção que as pessoas são relativamente semelhantes. Assim, de juízos acerca da primeira pessoa parece ser possível derivar asserções referentes a terceiros e também é possível inferir do que habitualmente nos acontece aquilo que geralmente sucede a outras criaturas. É, por isso, provável que a solução mais plausível e sedutora para o problema do conhecimento das mentes dos outros se relacione com e contribua para a clarificação de questões que estão ligadas à consciência e identidade pessoais. Quer dizer, pela análise dos nossos sintomas físicos — acções, atitudes, semblantes, etc. — e da relação de correspondência entre estes e fenómenos internos ou mentais habituamo-nos a criar padrões interpretativos acerca das intenções e acções dos outros e é a presunção de reconhecimento dos nossos próprios estados na conduta dos outros que contribui para a convicção de que é provável que estejamos certos. O impetuoso desejo de conhecermos os outros é uma simulada estratégia de assegurarmos uma certeza suficiente acerca da nossa existência, na medida em que os nossos juízos sobre a conduta humana não são tanto o exercício do nosso irreprimível e cego egoísmo, impeditivo de verificarmos e compreendermos diferenças, mas a aprazível

confirmação externa de que não somos únicos ou de que tudo aquilo que imaginamos acerca de nós é uma ilusão:

Há limites sobre a perspectiva que posso ter dos outros e tomar / aceitar sobre mim mesmo? Descobri que a circunscrição do meu reconhecimento da humanidade [*the hedging of my acknowledgment of humanity*] nos outros circunscreve a minha própria humanidade, mostra-me os limites da natureza humana em mim. (...) Acomodar-me às minhas restrições de reconhecimento seria comprometer a minha integridade, ou talvez constitui-la, tal como é. (S. Cavell, 1979: 434).

É claro que este não é um modo infalível de conhecimento, mas supõe-se ser o único que nos é disponível e necessário, precisamente no sentido em que se relaciona com a nossa integridade. O problema evidentemente é que por vezes nos enganamos e os erros podem relacionar-se com o facto de as outras pessoas nos iludirem ou fingirem — eu posso fingir uma dor, para ganhar uma atenção —; de nós não sabermos exactamente como interpretar determinado comportamento ou atitude ou formarmos juízos errados da nossa presunção de semelhança — como eu nunca finjo dores para obter atenções, parto do princípio que os outros não o fazem —; de uma acção poder simplesmente ser fruto do acaso ou de uma circunstância não prevista e não da vontade humana ou da deliberação — o eu ter ganho o totoloto três vezes não resulta de uma especial aptidão para adivinhar números, constituindo-se apenas como enigma para o cálculo de probabilidades. Nos termos de J. L. Austin, «Casos extraordinários de fraude, mal-entendido, etc. (...), não ocorrem, *ex vi termini*, habitualmente» (1946: 113), mas quando ocorrem podem suscitar sentimentos diversos:

Nós podemos indagar [*worry*] (1) se alguém está a *enganar-nos*, reprimindo as suas emoções, ou fingindo emoções que não sente, ou (2) se nós estamos a *compreender mal* uma pessoa (ou ela a nós), supondo erradamente que ela ‘sente como nós’, que ela participa de emoções como as nossas, ou ainda (3) se uma qualquer acção de outra pessoa é verdadeiramente deliberada, ou talvez apenas involuntária ou, de um modo ou de outro, inadvertida. Os três tipos de preocupação podem surgir, e frequentemente surgem, relativamente a acções de pessoas que conhecemos muito bem. (ibidem: 112).

Austin descobre com uma lucidez notável exemplos que servem para a instabilidade das suas teses para, no mesmo instante, afirmar que esses exemplos fazem parte de um conjunto de circunstâncias pontuais ou especiais que, em última análise, não comprometem as suas teorias



acerca da acção ou dos enunciados<sup>6</sup>. O fim é o de evidentemente supor, como até aqui tenho defendido, que é possível conhecer, com alguma objectividade, a acção de uma pessoa e descrevê-la considerando determinados elementos constitutivos da mesma e do agente que a realizou. Por exemplo, a deliberação, a intenção e o fim ou propósito de uma acção são para Austin factores essenciais na determinação da responsabilidade do agente, na descrição de uma acção e, por consequência, na construção ou não de uma estratégia exculpatória caso a acção exija uma desculpa ou justificação:

Na sala de aula, um professor pode perguntar a uma criança que entornou tinta: 'Fizeste isso intencionalmente?' [*Did you do that intentionally?*] ou 'Fizeste isso deliberadamente?' [*Did you do that deliberately?*] ou 'Fizeste isso propositadamente (ou com um propósito)?' [*Did you do that on purpose (or purposely?)*] (1966: 274).

Podemos facilmente imaginar as potenciais explicações da criança e determinar as diferenças entre «intencionalmente», «deliberadamente» e «com um fim» ou «propositadamente» e descrever algumas combinações possíveis entre intenção, deliberação e fim: E1 — «Não tenho desculpa, fi-lo porque, ao ver o tinteiro, apeteceu-me dar-lhe um murro»; E2 — «Foi sem querer, o Zé empurrou-me e eu bati no tinteiro»; E3 — «O tinteiro estava à mão, e eu estava furioso com a nota do professor»; E4 — (numa aula de Desenho) «Quis experimentar o método de Da Vinci com as manchas de tinta, esperando obter manchas sugestivas»; E5 — «Pensei que ao espalhar a tinta por toda a sala chamaria a atenção do professor». E1 é uma proposição não justificativa do acto, pois o mesmo parece ter sido intencional e livre, mas não necessariamente deliberado ou com um fim. E2 justifica o acto alegando que o mesmo não teve princípio no agente que se justifica e que portanto não é

---

<sup>6</sup> Assume alguma relevância referir aqui a influente argumentação de Austin acerca de constativos — enunciados descritivos de um estado de coisas, cujo referente é exterior e verificável, por exemplo «Está a chover» — e performativos — enunciados que, no momento da sua proferição, correspondem também a uma acção (que não a acção de proferir), por exemplo, «Eu prometo» — em *How To Doing Things With Words* (1962). Nesta obra, composta por um conjunto de *lectures*, Austin procura definir e distinguir estes dois tipos de enunciados e sustenta que cumpridas as circunstâncias normais de realização dos mesmos é possível inferir do que as pessoas dizem exactamente aquilo que elas pretendem dizer ou querem dizer. Rápido se torna claro para Austin que o problema reside precisamente nas especificações contextuais que definem circunstâncias normais e circunstâncias especiais de realização de enunciados e na constitutiva instabilidade das mesmas, o que dificulta o estabelecimento, mesmo formal, de distinções entre enunciados e a tese de que os mesmos têm sentidos unívocos e podem ser classificados de verdadeiros ou falsos, felizes ou infelizes ou que devem ser levados a sério ou tomados como não-sérios, como acontece na circunstância especial do teatro ou dos textos de ficção.

intencional, deliberado nem com fim. E3 é a justificação de uma acção intencional e com um fim, mas sem ser fruto de uma deliberação, uma vez que o agente parece descrever uma acção impulsiva. E4 é uma justificação interessante, porque o seu eventual sucesso passa pela afirmação de que o acto foi deliberado, intencional e com um fim determinado, cujas vantagens são hipoteticamente superiores aos prejuízos causados. E5 é uma versão de E4 com a diferença de que as vantagens do acto — os fins — são inferiores aos prejuízos do mesmo e portanto dificilmente poderá ser admitida como desculpa ou justificação.

Para Austin, a consideração das circunstâncias ou factores não normais de uma acção tem duas consequências importantes: funciona, como já vimos, como exercício preparatório de uma estratégia e proposição apologéticas e contribui para a formulação de uma teoria da acção e determinação da responsabilidade. Uma acção responsável e livre é, assim, a acção que não pode ser desculpada ou justificada, i. e., a acção em que idealmente se verifica uma relação linear e não problemática entre deliberação, intenção e fim: delibero acerca da acção X tendo em vista o fim desejável e benéfico Y, que é preferencialmente cumprido pela acção X e não pelas alternativas T e W, e, não persistindo indefinidamente na deliberação, disponho-me a realizar X, sendo a realização da acção a evidência do cumprimento da intenção de fazer X. No entanto, na maior parte das acções do nosso quotidiano, isto não se verifica realmente assim, o que não implica que sejamos menos responsáveis pelas acções em que isto não se verifica. Por exemplo raramente deliberamos acerca de muitas acções que realizamos: não é plausível que eu delibere se devo ou não virar a página de um livro quando a acabo de ler, a não ser que esteja com muito sono; não delibero se devo ou não engrenar a primeira velocidade numa subida íngreme em que o automóvel começa a dar todos os sinais de querer parar; não formalizamos claramente os fins de todas as nossas acções, a menos que queiramos ficar sistematicamente angustiados.

Aliás, mesmo supondo que na maioria das nossas acções se verifica aquela conjugação ideal de deliberações, intenções e fins, deparamo-nos com os inquietantes problemas

resultantes da possibilidade de conhecimento das mentes dos outros e da fiabilidade desses dados e com a inevitável situação de as nossas descrições das acções serem sobretudo posteriores a essas acções, determinando os estados mentais que supostamente lhe presidiram e não sendo necessariamente determinadas por elas. Por exemplo, se estiver a jogar *snooker* e enfiar a bola 8 num buraco improvável, ganhando o jogo, é plausível que o meu adversário A, que por acaso pensa que jogo bem, suponha que eu tive a intenção de enfiar a bola nesse buraco e que o meu adversário B, que sabe que eu sou um principiante, lamente a minha sorte. Eu próprio posso condicionar a história das minhas deliberações, intenções e fins aos resultados da minha jogada, cumprindo «sempre» os meus objectivos — é, num certo sentido, o que sempre fazem certos treinadores de futebol. (Podemos pensar que uma quarta pessoa pode aqui tentar alguns testes de veracidade das minhas reacções, para avaliar a maior ou menor plausibilidade dos juízos acerca das minhas intenções<sup>7</sup>.) O último exemplo configura possivelmente o acto de enganar ou mentir, mas é ilustrativo do que habitualmente fazemos quando descrevemos acções. Os nossos actos quotidianos não dependem de contratos previamente estabelecidos com as partes que os avaliam ou tentam compreender, nem são prefaciados com declarações de intenções ou processos mentais — a regra de ouro dos prefácios, introduções (e quem sabe dos contratos<sup>8</sup>) é serem escritos no fim. É talvez por isso

---

<sup>7</sup> Não é fácil determinar o sucesso desta avaliação independente e supostamente mais esclarecida. Muitas vezes a avaliação desta «quarta pessoa» recorre à verificação de procedimentos convencionais, que assentam num pressuposto contratual, mas não é claro que aceitar o jogo implique o cumprimento de todos os procedimentos convencionais que o mesmo implica. Aliás, muitas vezes o não cumprimento convencional de um determinado procedimento é responsável por vantagens não esperadas ou insuspeitas.

<sup>8</sup> Em relação ao facto de os contratos, contrariamente ao que parece e à sua própria definição jurídica, serem documentos ou provas cujo conteúdo — intenções, propósitos, contrapartidas, promessas e procedimentos — é estabelecido / conseguido [*achieved*] *ex post facto*, ver Stanley Fish em «The law wishes to have a formal existence», capítulo XI de *There's No Such Thing As Free Speech* (1994). Na distinção a que Fish procede entre 'contrato expresso' [*express contract*], 'contrato implicado no facto' [*contract implied in fact*] e 'contrato implicado na lei' [*contract implied in law*], assume especial interesse este último, na medida em que é claramente um instrumento jurídico que suplementa o suposto e devido conteúdo mental e os procedimentos que as partes deveriam ter tido e realizado, resolvendo assim, num certo sentido e de forma definitiva, o problema das «outras mentes», *other minds*: «De facto, um contrato implicado na lei é uma decisão judiciária pelo tribunal [*a judgement by a court*] de que uma parte devia ter tido uma certa intenção ou ter agido de um determinado modo e para os propósitos da justiça e da equidade essa intenção e procedimento serão agora imputados à parte com as obrigações que daí se seguem. A noção de contrato implicado na lei (...) possibilita os meios para que o tribunal possa fazer o que, sob um contrato legal, não é suposto fazer, realizar um novo contrato de acordo com a sua concepção de moralidade.» (1994: 160). O argumento de Fish é sugerir, no entanto, que isto é apenas o que acontece em qualquer contrato ou em qualquer

que as desculpas e justificações são tão importantes e exemplares, no sentido em que são enunciados na primeira pessoa, supostamente mais fiáveis, acerca de fenómenos mentais e contextuais que não consideramos de modo formal, mas de que sabemos dar conta ou devemos saber dar conta, caso sejamos solicitados para isso. O problema é que dar conta dos nossos estados mentais é já em si uma acção sujeita aos mesmos fenómenos mentais, de que estamos a dar conta, e ao mesmo tipo de dúvidas epistemológicas e estratégias de descrição que as acções que descrevemos por essa acção. E, no entanto, não parece sensato deixarmos de acreditar nas pessoas ou nas nossas crenças acerca das pessoas, abdicando de conceber teorias acerca da acção, que são uma espécie de formalização das nossas descrições de acções e das nossas convicções acerca do que acontece quando decidimos fazer algo:

Parece, sobretudo, que acreditar noutras pessoas, na autoridade e testemunho, é uma parte essencial do acto de comunicar, um acto que todos realizamos constantemente. Trata-se de uma parte tão irreductível da nossa experiência como, por exemplo, fazer promessas, participar em jogos de competição, ou mesmo perceber manchas coloridas. Observam-se algumas vantagens de tais actos, e podem elaborar-se regras de toda a espécie para [assegurar] o seu funcionamento 'racional' [*and we can elaborate rules of a kind for their 'rational' conduct*] (tal como os tribunais, os historiadores e psicólogos estabelecem regras para a aceitação de um depoimento). Mas não há nenhuma 'justificação' para o facto de as fazermos assim. (J. L. Austin, 1946: 115).

Parece implausível que uma teoria da mente e da acção comece por declarar que não existe justificação para a formulação específica que as suas regras, acerca da conduta racional das pessoas, assumem. Provavelmente essa declaração equivale a dizer que é muito difícil saber o que é racional *a priori*, i. e., antes de existirem as regras, que enquadram um determinado procedimento, como racional ou não. Em todo caso, o *caveat* final de Austin alerta para o carácter convencional e transitório de qualquer teoria e também para o facto de que, deste ponto de vista, as teorias acerca da conduta humana, cujas regras são necessariamente construídas, são absolutamente injustificáveis se a nossa convicção for a de que essas regras são ou têm de ser imanentes à acção e à mente ou constitutivas delas.

---

pronunciamento jurídico em relação a qualquer contrato: ...«a interpretação vencedora de um contrato deve persuadir o tribunal de que não se trata de qualquer interpretação mas de um sentido manifesto e claro [*but a plain and clear meaning*].» (ibidem: 159).

As pessoas que elaboram regras sobre a conduta humana afirmam que o exercício tem algumas vantagens pois, entre outras coisas, define-se um conjunto de instrumentos que permitem a predição, a legibilidade e a interpretação das acções. Este aspecto resulta sobretudo na possibilidade de poder falar das pessoas utilizando certos predicados — racional / irracional, virtuoso / não virtuoso, normal / neurótico, culpado / inocente — que são a consequência da putativa aplicabilidade ou não das regras aos seus procedimentos. Paralelamente, ao elaborar regras sobre a conduta humana, resolvem-se ou, pelo menos, suscita-se a reflexão sobre uma série de questões com uma relevância filosófica e política evidentes, por exemplo, saber se as pessoas são realmente livres, como devem agir, no que devem acreditar, o que devem desejar, etc..

São questões como as que se acabam de enunciar que formam as preocupações de Aristóteles na *Ética A Nicómaco* e o seu interesse reside essencialmente no facto de a sua resolução não passar por uma argumentação metafísica ou lógica e formal de natureza abstracta, mas pela descrição de situações e tópicos pragmáticos que se revestem de uma índole claramente educativa. Quer dizer, para Aristóteles, uma teoria acerca da acção e da mente é uma teoria de política educativa. Como J. L. Austin faz notar, a propósito de Aristóteles, pensar problemas com uma respeitabilidade filosófica tão extraordinária, como é o da liberdade, passa por exercícios tão práticos como o de, acerca de uma acção, poder apenas dizer «X fez A», uma vez que tudo o que seja acrescentado a «X fez A» ou é uma redundância desnecessária — «X fez A voluntariamente» — ou uma asserção paliativa do carácter voluntário e livre de «X fez A» — «X fez A involuntariamente ou acidentalmente»:

Examinando todos os modos pelos quais cada acção pode não ser 'livre', i. e., os casos em relação aos quais não é possível dizer simplesmente 'X fez A', podemos esperar solucionar o problema da liberdade. Aristóteles foi frequentemente censurado por falar acerca de desculpas e alegações e por ignorar [*overlooking*] 'o verdadeiro problema': no meu caso, foi quando comecei a ver a injustiça desta crítica que comecei a ficar interessado nas desculpas. (1956-57: 180).

Poder dizer de uma acção apenas «X fez A», o que constitui segundo T. D. J. Chappell uma «teoria negativa da acção livre [*negative theory of free action*]» (1995: 4) uma vez que «se chega à definição de acção livre (...) por uma espécie de subtracção» (ibidem), é poder atribuir a X a responsabilidade por A e se, para Austin, isso equivale a dizer que é o que acontece com uma acção comum ou típica, cuja descrição é satisfeita pela proposição «X fez A», para Aristóteles isso equivale a dizer que é uma acção voluntária, por oposição a uma acção involuntária. Assim, para Aristóteles, a acção comum é a acção voluntária e, se há sujeitos capazes de acções voluntárias, então há sujeitos livres, e, portanto, aquilo que nos interessa apurar, antes de mais, são os predicados do acto voluntário que, na *Ética A Nicómaco*, são inferidos da caracterização de acto involuntário:

Admitimos habitualmente que um acto é involuntário [*akousia*] quando é feito sob constrangimento [*ta bia*], ou pela ignorância [*agnoia*]. É feito por constrangimento tudo aquilo que tem o seu princípio fora de nós mesmos [*hē arkē eksōthen*], quer dizer, um princípio onde não se regista qualquer intervenção do agente ou paciente: se, por exemplo, somos conduzidos / arrastados a qualquer parte, seja pelo vento, seja por gente que nos tem em seu poder. (1109b35-1110a5)<sup>9</sup>.

Se os dois predicados fundamentais do acto involuntário são o ele ser constrangido e ser realizado na ignorância, seja lá o que isto for, as duas condições negativas do acto voluntário, como lhes chama Chappell, são que o mesmo não deve ser fruto de um constrangimento nem da ignorância. Assim, se eu me deslocar no espaço sem ser arrastado pelo vento, por outras pessoas ou por qualquer outra coisa, é suposto que, e tendo apenas em consideração o factor do constrangimento, eu me desloco voluntariamente e, portanto, sou responsável pelo meu acto e posso ser punido, no caso de atropelar uma pessoa, por exemplo, ou recompensado, no caso de ter salvo alguém. O que determina que eu tive a intenção de me deslocar não é tanto eu tê-la realmente tido, mas o facto de não ser visível que alguém ou alguma coisa me tenha impedido de a ter. Assumindo-se que o acto não pode ser mero fruto do acaso ou de um episódio de

---

<sup>9</sup> Relativamente à *Ética A Nicómaco*, tomámos como referência a tradução francesa de J. Tricot (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990), nomeadamente pelo carácter exaustivo e remissivo das notas. Esta edição não é contudo bilingue e, por isso, considerou-se paralelamente a edição da Loeb Classical Library, cuja tradução é de H. Racham (1926), que foi especialmente útil na confirmação de passagens mais enigmáticas e na possibilidade de transliteração das expressões e termos gregos, considerados pertinentes.

sonambulismo, mesmo que eu não tenha tido a intenção de me deslocar, devê-la-ia ter tido. Mas, a visibilidade dos constrangimentos das acções pode ser um critério complicado de aplicar ao carácter voluntário ou involuntário dos meus actos e pode ser completamente invisível ou exigir uma espécie de perspectiva histórica sobre os mesmos. Imagine-se a situação de um homem cujos actos foram sempre submetidos a uma monitorização exterior que, no entanto, ele nunca reconheceu como tal, porque não conhecia o modo de agir livre de outras pessoas. Um dia percebe que noutro país há pessoas que fazem outras coisas. Podemos pensar que ele não reconhece esses diferentes modos de agir como sendo expressão da liberdade dessas pessoas, tomando-os apenas como mais coisas que elas podem fazer, mas não necessariamente como alternativas do que ele faz ou de outras coisas que elas possam fazer, porque no seu país só é possível fazer aquilo que de facto é permitido fazer (mesmo em relação aos crimes, por exemplo). Tudo é estritamente necessário, mesmo (a ilusão de se verificarem) as contingências e alternativas. Se for esta a situação, ele continuará a entender as suas acções como fruto da sua vontade, pensando que age voluntariamente, que pode ser responsabilizado pelos seus actos e que é feliz. Mas se ele entender os modos de agir das outras pessoas como alternativas aos seus modos de agir, por exemplo as outras pessoas podem ver filmes com pessoas nuas e ele só pode ver, só viu, filmes com pessoas vestidas, ele só ouviu música *techno* e os outros podem ouvir outros sons, aliás os que quiserem, talvez comece a pensar que o que faz é absolutamente necessário e, portanto, é involuntário, no sentido em que não tem alternativas, pese embora ele pense que as tem. Para fundamentar as suas suspeitas, a esta súbita percepção é simultâneo um insuportável sentimento de angústia e tristeza. Provavelmente necessitamos aqui de um terceiro elemento que conhece os dois sistemas e arbitra entre os predicados que é possível atribuir aos habitantes de cada um destes mundos. Mesmo assim será muito possível que o resultado dessa arbitragem não seja o definitivo<sup>10</sup>. Talvez seja pelas

---

<sup>10</sup> Refere-se aqui um problema comum na etnologia, no texto antropológico e no contexto jurídico, cuja resolução tende a enquadrar uma *regressio ad infinitum*. Na realidade, é impossível decidir de um modo independente,

morais destes exemplos que Aristóteles parece estar receptivo à sugestão de Sólon, segundo a qual, para declararmos um homem feliz e justo, teríamos de esperar pela sua morte (cf.: ibidem: 1100a10). (Este aspecto e as suas consequências serão especialmente desenvolvidos no terceiro capítulo, a propósito do entendimento de acção na *Poética*.)

Aristóteles aliás esclarece de imediato que o constrangimento, um dos predicados de acto involuntário e uma das condições negativas de acto voluntário, deve ser avaliado de acção para acção, consoante as circunstâncias da sua realização, verificando-se por vezes a ocorrência de actos que, não sendo voluntários nem involuntários, são mistos:

Mas para os actos realizados pelo medo de maiores males ou por um motivo nobre qualquer (por exemplo, se um tirano nos ordena de cometer uma acção vergonhosa, uma vez que ele tem em seu poder os nossos pais e crianças, e se, ao realizar essa acção, asseguramos a sua saúde e existência, sendo eles mortos, se o não fizermos), para tais acções põe-se a questão de saber se elas são voluntárias ou involuntárias. É também o que se verifica quando se lança a carga de um navio ao mar durante uma tempestade: de modo absoluto ninguém se desfaz dos seus bens voluntariamente, mas, quando está em causa a sua saúde e a dos seus companheiros, um homem de senso age sempre assim. Tais acções são então mistas [*miktai*], em tudo se parecendo mais com acções voluntárias, porque são livremente escolhidas no momento da sua realização, e variando o fim da acção com as circunstâncias de tempo. Devemos portanto, para classificar uma acção de voluntária ou involuntária, referir-nos ao momento da sua realização. (ibidem: 1110a5-15).

---

relativamente aos predicados dos habitantes dos dois mundos que se descreveram. Uma terceira pessoa, não participante desses contextos, mas conhecedora dos dois, não resolvia o problema em questão, porque a sua descrição e avaliação seriam não apenas expressas nos termos comuns à existência nesses contextos, mas fundadas também num exercício de ponderação analógica dos predicados do próprio mundo a que pertence este árbitro «independente». Isto, porém, não é necessariamente negativo, pois só deste modo poderia esta pessoa conhecer esses mundos. É necessário um processo de identificação, para elaborar descrições e avaliar comportamentos, mas, de um modo geral, esse processo de identificação só, na aparência, permite a visão do outro e concede lugar à sua afirmação. É claro que há um momento em que, por persuasão, por presunção de independência racional ou por uma metodologia dialéctica, é possível estabelecer uma interpretação mais forte ou justificar a superioridade epistemológica e racional de uma decisão. Mas isto não significa que estes processos de decisão sejam alguma vez não fundados.

É comum invocar na discussão deste problema as diferenças entre, por exemplo, a ética (e as ciências sociais, em geral) e a física ou as ciências naturais. De um modo geral, o estabelecimento das diferenças serve para documentar a natureza fluída ou estável dos objectos destas áreas de estudo e para justificar as incertezas argumentativas, projecções e peculiaridades contextuais das decisões da primeira destas áreas ou para qualificar as suas verdades (hermenêuticas, provisórias e não científicas). Mas é relativamente claro que, deste ponto de vista, não existem diferenças essenciais entre um modo científico ou empírico de conhecer o mundo e um outro modo: «A visão não nos oferece um acesso directo a um mundo prefabricado, senão que nos oferece uma descrição dos objectos segundo a qual estes últimos estão em parte estruturados e constituídos pela própria visão. Se consideramos que o arco-íris do físico é o arco-íris 'em si mesmo', então o arco-íris 'em si mesmo' não tem cores (a análise espectroscópica obtém uma distribuição uniforme de frequências); as cores, vermelho, alaranjado, amarelo, verde, azul e violeta, são características do arco-íris perceptivo, não do arco-íris físico. O arco-íris perceptivo depende da natureza do nosso próprio aparato perceptivo — da nossa 'construção visual do mundo' segundo a denominação de Nelson Goodman. (...) Apesar de tudo, não pensamos que a visão seja defeituosa porque se vêem feixes no arco-íris, quem não pudesse vê-los teria sim uma visão defeituosa.» (H. Putnam, 1981: 148-149). É claro que isto não equivale a dizer que os textos das ciências sociais se servem de uma metodologia científica ou que a ciência e a visão são subjectivas, mas que o mundo e os factos ('em si') só existem em função de descrições que dão conta de distintos modos de percepção desse mundo e decisões acerca desses modos.



Que a argumentação aristotélica é aqui claramente apologética constitui uma evidência; o que é menos visível é que, ao introduzir o predicado «misto» na categorização dos actos, Aristóteles está a dizer-nos que «voluntário» e «involuntário» não são características essenciais de um acto, mas acidentais, no sentido em que dependem das nossas descrições do mesmo e da sua perícia retórica, caso nos interesse que o nosso acto seja considerado voluntário ou involuntário. Isto explica as dúvidas de Aristóteles na classificação dos actos que a última citação apresenta e a indecisão entre uma argumentação mais pragmática e uma mais teórica que recorre a termos ou expressões como «Em absoluto»: «Voluntárias são então as acções deste género, se bem que em absoluto elas sejam talvez involuntárias, uma vez que ninguém escolheria jamais uma acção semelhante por ela mesma» (ibidem). A objecção é que evidentemente não se percebe muito bem o que é / pode ser uma acção «deste género» «em absoluto», porque simplesmente não há acções de qualquer género em absoluto. Mas, neste momento, a aporia de qualquer argumentação ética, ou da filosofia da acção, reside no facto de que, pese embora não haver acções em absoluto, só ser possível proceder-se a uma definição de acção em absoluto. As consequências desta dificuldade não se relacionam exclusivamente, claro está, com a questão da dissemelhança que se verifica entre as acções descritas pelos enunciados filosóficos e as acções do quotidiano. Tanto a moral como a filosofia da acção e mesmo o Direito, ao procederem a descrições abstractas de acção, perdem de vista a pessoa, quer dizer, prescindem necessariamente da identidade pessoal, no sentido em que devem transcender os meros indivíduos e abstrair-se das suas mentes particulares, aspirando a que os seus enunciados adquiram um valor proposicional universal. (Do ponto de vista da abstracção a que procedem relativamente à chamada vida real, estes discursos não se diferenciam muito da ficção e as pessoas de que falam não são efectivamente pessoas, mas personagens que têm nomes como «agente», «paciente» e «pessoa jurídica».) Mesmo uma moral utilitarista, padece desta mesma infelicidade uma vez que, embora subordinada a dados de natureza empírica

como o interesse da comunidade e a utilidade, tende a abstrair da individualidade, considerando sobretudo os indivíduos enquanto sistema ou colectividade<sup>11</sup>.

Aristóteles só pode, por isso, concluir com uma formulação, mais abstracta e não circunstancial, em absoluto, acerca das acções constrangidas afirmando que só podem ser aquelas cujo princípio reside fora do agente que sofre o efeito de uma força exterior, onde em última análise o acto tem origem (cf.: ibidem: 1110b1-5). A distinção entre origem de um acto em X, por exemplo na ordem do tirano, e influência que o acto sofre de X, a influência do bem comum ou das práticas sociais nas nossas acções particulares, é aqui absolutamente fundamental para resguardar a teoria dos perigos de um determinismo, i. e., para que se explique porque é que escolhemos realizar certas acções em detrimento de outras. É que, como Aristóteles sugere, de um certo ponto de vista, todas as coisas boas são constrangedoras de actos igualmente nobres, o que não implica que eu não seja responsável pelos meus actos nobres, nem que a força constritora das coisas boas, ou melhor, dos fins das nossas acções, seja tão eficiente quanto a chantagem de um tirano ou a força da gravidade, eliminando a possibilidade de escolha (embora, como vamos ver mais à frente, seja relativamente enigmático o autismo de certas pessoas à força constritora de certos fins). Por outro lado, as coisas agradáveis — o prazer sensual, por exemplo — também exercem uma grande influência nos nossos actos, mas não é nelas que se iniciam os actos que resultam da sua influência, não sendo por isso elas as responsáveis por esses actos: nenhum homem de senso, justifica as suas infidelidades matrimoniais com o argumento de que as mulheres são cada dia mais belas e é impossível resistir-lhes (cf.: T. D. J. Chappell, 1995:4). (Do mesmo modo, nenhum homem de senso explica um súbito acto de atenção para com a habitualmente ignorada mulher, sugerindo que é por causa de uma criatura esplendorosa que acabou de ver na televisão, a não ser que pretenda ofendê-la ou que se tenha arrependido do seu acto de ternura.)

---

<sup>11</sup> Relativamente a este tópico, considere-se por exemplo o ensaio de Bernard Williams, «Persons, character and morality»: «se, no pensamento moral, o kantismo se abstrai da identidade da pessoa, o utilitarismo abstrai-se notavelmente da sua separação [*separateness*].» (1976: 199).

Se a argumentação de Aristóteles, acerca do modo como uma acção pode ser influenciada ou constrangida, adquire uma formulação mais abstracta, isso deve-se essencialmente, portanto, a duas dificuldades. Por um lado, é necessário fazer uma distinção entre acções que são sofridas devido a uma compulsão exterior ao poder do agente e contrária ao seu ímpeto natural e próprio — o caso, já citado, de alguém arrastado por outra pessoa ou pelo vento (cf.: *EN*, 1110a3) e o atirar de uma pedra ao ar o que contraria, pelo menos momentaneamente, a força (natural) da gravidade e o estado (natural) de repouso da pedra (cf.: *EE*, 1224a17) — e acções que são realizadas pelo agente, encontrando-se este ameaçado ou coagido por um factor externo ou interno — o caso do tirano que procede a chantagem para obrigar a cometer actos reprováveis (cf.: *EN*, 1110a5) e o caso do diabético que tem de tomar a dose diária de insulina para poder viver<sup>12</sup>. Por outro, nalgumas circunstâncias, é difícil, pese embora os critérios anteriores, distinguir estes dois modos de afectar a acção e, sobretudo determinar se os actos, compelidos ou ameaçados, são estritamente voluntários ou involuntários ou mistos. Isto pode significar que 1. os critérios são necessários, mas não suficientes; 2. há acções que parecem não configurar qualquer critério; 3. as nossas descrições, acerca do modo como as acções configuram os critérios, são infelizes, i. e., pouco convincentes. De modo abstracto, contudo, parece ser evidente que as acções ou movimentos, sujeitos ao constrangimento físico, são involuntários e, por consequência, o sujeito e os viventes, como plantas e animais, não podem ser responsabilizados por elas. As acções, resultantes da

---

<sup>12</sup> A formulação de Aristóteles na *Ética A Eudemo* parece ser muito mais esclarecedora e sistemática acerca das formas de constrangimento da acção e das suas consequências relativamente ao carácter voluntário e involuntário dos actos e à atribuição da responsabilidade. Relativamente à constrição contrária aos movimentos naturais e próprios do agente, os termos de Aristóteles são os seguintes: «Com efeito sempre que um agente exterior e contrário à (im)pulsão interna de um ser o move ou o conduz ao repouso, dizemos que isto é sob constrangimento; sempre que não é qualquer coisa exterior, dizemos que não é por constrangimento, e [com efeito] tanto naquele que não é mestre de si mesmo, como naquele que o é, a sua impulsão própria condu-los a partir dos seu interior» (1224b7-10). Neste caso, portanto, «o que alguma coisa é compelida a fazer é tudo o que não é natural [*whatever is unnatural for it to do*] acontecer-lhe / fazer (...) o que alguma coisa faz livremente ou espontaneamente é tudo o que é natural acontecer-lhe / fazer [*whatever is natural for it to do*].» (T. D. J. Chappell, 1995: 7). Quando se age por coacção ou ameaça, i.e., quando, pela acção reprovável que se realiza, se trata de evitar uma pena violenta ou um sofrimento maior, Aristóteles considera que «fazemos aquilo que consideramos penoso e mau, mas que a recusa de agir resultaria na opressão pela violência, pela prisão ou pela morte» (*EE*, 1225a4-7). Assim, a diferença entre compulsão e ameaça é uma diferença entre uma «necessidade física» e uma «necessidade prática» (T. D. J. Chappell, 1995: 12).

aplicação de uma *rule of thumb*, i.e., cuja realização decorre de uma necessidade prática, são talvez voluntárias. A pessoa, ameaçada pelo tirano, pode efectivamente recusar-se a cumprir a sua ordem, sem que, contudo, o agente possa ser responsabilizado por essas acções porque, como já vimos, em absoluto ou em virtude de si mesmas, ninguém escolheria realizar essas acções. Aliás, como refere Chappell, o interesse particular da argumentação aristotélica acerca das acções realizadas sob ameaça é a suspeita, difícil mesmo para Aristóteles, de que o vínculo, intuitivamente estabelecido, entre voluntário e responsabilidade é, em certas circunstâncias, posto em causa, uma vez que «uma acção pode ser inteiramente voluntária, e no entanto não completamente responsável» (1995: 17-18). A resolução deste problema depende de uma habilidade especial em que se consideram dois aspectos, que são também dois critérios. O primeiro relaciona-se com a proporção que se verifica entre o mal que se evita (o valor ou a nobreza do fim pelo qual se age) e a acção penosa que se realiza: o benfiquista fanático não pode justificar a agressão violenta ao avançado adversário, alegando que o Benfica não ganha há muito tempo e que o avançado era demasiado eficaz. O problema é que há sempre umas criaturas especialmente aptas a conferir uma dignidade e necessidade filosóficas — a mística benfiquista — a fins aparentemente irrisórios, banais e contingentes, justificando assim acções eventualmente reprováveis ou irracionais. Na realidade, todos nós somos potenciais criaturas destas — o que torna teoria algo caótica —, mas o senso comum elege alguns suspeitos do costume, além dos benfiquistas fanáticos: é o caso interessante, por exemplo, dos psicanalistas e o caso, mais problemático, dos advogados.

O segundo aspecto, que é também, como disse, um critério para avaliarmos o grau e o tipo de constrição de um acto e, portanto, a sua natureza involuntária e potencialmente voluntária, é de natureza pragmática e emocional. Aristóteles sugere que qualquer acto realizado, eventualmente de modo voluntário, sob constrição ou ameaça é penoso e causa indignação e tristeza:

Reconhecemos em suma que toda a constrição é penosa e que ninguém age com alegria, sujeito ao constrangimento. É por isso que há uma grande controvérsia acerca do que é mestre de si mesmo e daquele que não o é. (*EE*, 1224a31-34).

Além disso, os actos realizados por constrição e involuntariamente são acompanhados por um sentimento de tristeza, enquanto que os actos que têm por fim uma coisa agradável ou nobre são realizados com prazer. (*EN*, 1110b12-14).

Estas duas passagens são especialmente consequentes, para além do tópico que temos vindo a desenvolver. Por um lado faz-se supor que, de um modo geral, o acto não constrangido e voluntário é acompanhado de alegria, ou pelo menos não é acompanhado de tristeza, mas é duvidoso que Aristóteles queira dizer que o que age sob ameaça, pese embora o fim nobre, proceda com alegria, embora o seu acto seja talvez voluntário. Age com alegria o capitão que lança a carga ao mar, em virtude da tempestade? A resposta parece ser não. Age com tristeza o benfiquista fanático que agride o avançado adversário? A resposta é certamente não. Isto parece determinar que o fim do capitão é nobre e, por isso, constritor e o fim do benfiquista não é e, portanto, não é constrangedor<sup>13</sup>. Por outro lado, o «mestre de si mesmo», quer dizer, aquele que controla os seus impulsos e desejos, quando estes não estão em sintonia com o que lhe dita a razão / o pensamento, não parece agir com alegria, e por vezes a sua acção é considerada penosa, o que não parece implicar que isto seja sinónimo de que aquilo, segundo o qual age, funcione como uma ameaça ou uma qualquer constrição, determinando que os seus actos sejam hipoteticamente involuntários.

A segunda condição negativa para classificar o acto de voluntário é, como vimos, que o mesmo não deve ser realizado na ignorância, inferindo-se, portanto, que alguns actos são involuntários, porque resultam da ignorância. Que significa pois realizar um acto na ignorância e por causa da ignorância? Que tipos de ignorância são possíveis e quais os que podem exonerar

---

<sup>13</sup> Provavelmente, isto também significa, para o benfiquista fanático, que o mesmo não é tão fanático quanto gostaria de sê-lo, porque alguém lhe explica que os seus actos, em vez de serem realizados em virtude daquilo que supõe ser o fim da sua vida, são-no devido a outras coisas: o ciúme, a raiva, o calor do momento, os copos, etc. De facto, o verdadeiro benfiquista seria, de certo modo, aquele que, ao agredir o adversário, sentisse uma grande dor, mas sentisse também que o acto se justificava, em prol da verdadeira mística benfiquista, da morte iminente do que julga ser um símbolo nacional, etc.. A tristeza seria o elemento aferidor da sua fidelidade.

o agente das consequências dos seus actos? Que critérios temos para avaliar se um acto foi realizado na ignorância?

Aristóteles começa pela última pergunta, estabelecendo uma distinção geral entre involuntário e não-voluntário que depende da aplicação de critérios, já conhecidos, de natureza pragmática e emocional. Assim, se uma pessoa realiza a acção X e, posteriormente, se arrepende ou sente dor e tristeza pela realização dessa acção, é plausível que isso aconteça porque, entretanto, adquiriu conhecimento relevante, que se constituiria como factor impeditivo da realização de X, caso, no momento da sua realização, esses dados fossem possuídos. Retrospectivamente, é possível classificar X como involuntário, dadas as emoções provocadas no agente por certos conhecimentos importantes referentes à realização de X: estou numa aula de química, vejo um líquido numa garrafa e bebo-o sofregamente, (a) sem saber que há produtos químicos incolores, inodoros e insípidos em recipientes exactamente iguais às garrafas de água, (b) acreditando que aquele líquido é água (as duas situações são diferentes, mas implicadas na argumentação aristotélica, porque em (a) não se possui um conhecimento relevante e em (b) possui-se uma crença errada). O líquido é um produto que provoca lesões graves quando ingerido. É evidente que o meu acto, que eu julgava voluntário, é agora classificado de involuntário, porque não se possuía ou não se pôs em prática — imagine-se que eu não faço a mínima ideia dos produtos que habitualmente se encontram nas aulas de química — o conhecimento relevante referente ao objecto da acção realizada. Isto afigura-se um pouco estranho e levantam-se aqui problemas relativamente ao prazo permitido de aquisição de um conhecimento, para a classificação de uma acção de involuntária<sup>14</sup>. Seja como for, o critério do arrependimento ou da tristeza parece funcionar, se observarmos o que acontece com os actos

---

<sup>14</sup> Há aqui também questões, relacionadas com a conjugação entre o critério da tristeza e do arrependimento e a ausência de conhecimento relevante, bem mais interessantes. Imagine-se um criminoso muito pouco inteligente que, passados muitos anos de investigação na biblioteca da cadeia, descobre, entre outras coisas, que os seus crimes foram descobertos porque algumas das pistas, que permitiram a sua condenação, se deveram a ausência de conhecimentos relevantes na área da investigação criminal, por exemplo, o método de detecção de impressões digitais. É de supor que ele lamente a sua ignorância de factos tão elementares com implicações tão relevantes nas acções cometidas. Isto torna os seus actos involuntários?

não-voluntários, que não proporcionam, segundo Aristóteles, aquelas experiências emocionais. É claro que a condição para um acto não-voluntário é o agente pensar sempre que agiu voluntariamente e que é responsável pelo acto, caso lhe seja exigida a responsabilidade pelo mesmo. Portanto, a classificação «não-voluntário» pertence exclusivamente a terceiros e não pode ser apresentada como desculpa pela pessoa que realiza o acto: alguém me vê beber água não potável e sabe que eu não sei que se trata de água não potável, embora não me diga porque não me quer preocupar. Do ponto de vista de Aristóteles e de quem me vê beber a água, o meu acto é não-voluntário, embora do meu ponto de vista seja voluntário, porque eu não manifesto nenhuma reacção que permita a sua classificação como involuntário. A formulação de Aristóteles é a seguinte:

Com efeito, o homem que, depois de ter realizado uma qualquer acção por ignorância não sente nenhum desprazer no seu acto, não agiu voluntariamente, pois que ele não sabia o que fazia, mas não agiu também involuntariamente, uma vez que não manifesta nenhum remorso. Assim os actos feitos por ignorância são de dois tipos: se o agente sente arrependimento, nós presumimos que ele age involuntariamente; e se ele não se arrepende, poder-se-á dizer, para marcar a distinção com o caso anterior, que ele age não voluntariamente. (EN, 1110b19-23).

Alegar que se agiu por ignorância e alegar que se agiu na ignorância não é a mesma coisa. No primeiro caso supõe-se que eu nunca tive determinado conhecimento ou que, como vimos, sou possuidor de crenças erradas; no segundo caso, supõe-se que eu detenho o conhecimento relevante referente à acção em questão mas que, por qualquer razão, não posso exercê-lo. Enquanto no primeiro caso a acção pode ser desculpável, no segundo caso, a acção dificilmente se justifica, porque dependeu do agente colocar-se na posição de não poder exercer o seu saber. O exemplo recorrente de Aristóteles, relativamente a este agir na ignorância, é o do bêbedo ou o do homem colérico, que não está em condições de aplicar os conhecimentos que possui às situações com que se depara. Evidentemente que a primeira vez em que isso acontece é provável que seja desculpável, porque o agente pode desconhecer que determinado estado implica a perda de certas faculdades. Pode também acontecer que o agente seja colocado (contra sua vontade) ou se coloque (acidentalmente) numa situação em que não possa

exercer o conhecimento que tem em potência, podendo por isso ser ilibado da sua responsabilidade.

Os verdadeiros problemas de Aristóteles com o tratamento das implicações do conhecimento ou da sua ausência na classificação dos actos como voluntários ou involuntários, e, portanto, na determinação da virtude ou do vício, relacionam-se com a tradição platónico-socrática do tópico que Aristóteles não pode simplesmente refutar, mas que modifica substancialmente. O argumento de Sócrates, bem conhecido do *Protágoras* (358b-d), é que todas as pessoas agem, tendo em consideração de que modo as suas acções podem beneficiar as suas vidas e torná-las melhores. A argumentação implica a defesa de uma espécie de «hedonismo psicológico», presume-se que os nossos desejos, promotores das nossas acções são orientados por um cálculo da relação entre o que nos pode causar mais prazer e menos dor, e de um «hedonismo ético», assume-se que isso é um princípio pelo qual nos devemos orientar, quando agimos (cf.: R. E. Allen, 1996: 164). Se o bem parece ser aquilo que maximiza o nosso prazer, então só quem está enganado ou é ignorante quanto ao que é bom, é que pode fazer acções más, sendo que, deste ponto de vista, as suas acções são involuntárias, uma vez que ninguém, no perfeito conhecimento do que é o bem, realizaria acções que seriam lesivas do seu bem estar e da sua felicidade<sup>15</sup>. Acontece que constitui uma evidência quotidiana verificar que, pelos vistos, muita gente anda enganada acerca de muitas coisas ou é ignorante relativamente a muitas coisas sobre as quais não devia ser. Assim presume-se que a função do filósofo é

---

<sup>15</sup> «E, em relação ao seguinte tópico, senhores, disse eu: todas as acções dirigidas para uma vida sem dor e agradável são excelentes? E o que é excelente é não só bom, mas também benéfico?

Ele [Prodicus] concordou.

Então se o agradável é bom, disse eu, ninguém que saiba ou pense que há melhores coisas do que aquilo que ele está a fazer, e que as mesmas são possíveis, fará isso se as coisas melhores podem ser feitas. Deixar-se sucumbir por si mesmo não é outra coisa que a ignorância e ter domínio sobre si mesmo não é outra coisa que a sabedoria. Todos concordaram.

Mas não significa para vós a ignorância senão isto: ter um opinião / crença falsa e ser enganado em questões de grande importância?

Todos concordaram nisto.

Então seguramente, disse eu, ninguém voluntariamente se dirige para o mal ou para o que ele julga como mal, nem é próprio da natureza humana, parece, pretender dirigir-se para o que se pensa ser o mal em vez do bem, e quando alguém é compelido a escolher entre dois males, ninguém escolhe o maior, caso seja possível escolher o menor.

Todos de nós concordámos em tudo isto.» (*Protágoras*, 358b-d).



ensinar quem procede mal (involuntariamente) dado que isso só acontece por uma falha de conhecimento. Embora Sócrates não esteja completamente certo acerca da identificação entre conhecimento e virtude, como seria de inferir da relação, anteriormente estabelecida, entre más acções e ausência de conhecimento, a posição do filósofo, no final do *Protágoras* (361a-362a), é que nada do que é bom cai fora da esfera do conhecimento e, portanto, tudo é potencialmente ensinável, mesmo a virtude, e todos os homens podem talvez ser educados. A metodologia desta educação não é obviamente de índole hermenêutica, não é correcta politicamente, embora a *polis* platónica dependa desse facto, e não considera a individualidade, nem os desejos ou objectivos de realização pessoal. Assim, na comunidade política imaginada por Platão, os homens, que podem ser educados, tornam-se filósofos, e os que são escravos dos seus apetites, resistindo à persuasão do educador, permanecem escravos não já, preferencialmente, dos seus apetites, mas do filósofo governante, estado muito mais honroso do que ser escravo da sua ignorância e dos seus desejos:

Os apetites são (...) inerentemente ineducáveis; precisam de uma vigilância constante e nunca se tornarão subservientes da vontade de uma razão naturalmente fraca. Assim, a única solução é distribuir-lhes a força da razão do outro. (...) Ao homem que pode cultivar a razão em si mesmo, o estado oferece educação filosófica. Ao resto dos seus cidadãos distribui controlo racional [*rational control*] sob a forma de ordens externas. Só esta escravatura pode proporcionar *eleutheria* e resgatar da vergonha. (M. Nussbaum, 1980: 408).

Aristóteles não pretende esta comunidade política homogénea e ideal, em que o interesse individual se subordina sempre ao do filósofo, e, por isso, não supõe que haja posições privilegiadas de autonomia deliberativa que possam isoladamente exercer um poder legislativo e administrativo (cf.: *Política*, 1261a; 1261b). Mesmo admitindo-se a necessidade prática de homens como escravos, naturais ou não, e operários, que não têm nem direito nem tempo de contribuir para o seu desenvolvimento intelectual e moral, a diferença fundamental entre Platão e Aristóteles é que aquilo que Platão entende como uma virtude política e moral na organização

social, Aristóteles vê como um defeito da *polis* e da constituição política, resultante de uma necessidade infeliz<sup>16</sup>.

Pelo contrário, é o reconhecimento de que cada indivíduo possui (ou pode possuir) a virtude intelectual da *proairesis*, a capacidade de escolher livremente, na sequência de um processo deliberativo que identifica aquilo que pode ser objecto de escolha, que determina a responsabilidade de cada pessoa na planificação da sua própria vida e o seu direito e dever de participação política. Mas esta ênfase na responsabilidade do indivíduo, dotado de razão, na planificação da sua vida determina também que ele seja responsável por certas formas de ignorância e que, portanto, nem todos os actos resultantes da ignorância sejam involuntários, ao contrário do que sustenta Platão. A ignorância que se revela na preferência ou escolha do mal em vez do bem [*proairesei āgnoia*] e a ignorância referente àquilo que se consideram os princípios universais ou gerais do procedimento ético [*hē katholou*] são factores que contribuem para a maldade e culpabilidade do acto e não para o seu carácter involuntário e consequente palição parcial ou total da responsabilidade do agente. Com ignorância na *proairesis*, Aristóteles pretende referir-se, estranhamente, não à ignorância em relação aos meios ou circunstâncias necessárias para atingir um determinado fim, factores sujeitos à deliberação e escolha preferencial e, portanto, ao erro e engano, mas ignorância em relação aos fins das

---

<sup>16</sup> A participação política de pessoas, que não são entendidas como membros comuns / naturais do corpo de cidadãos — os artesãos, os militares, os metecos, (os escravos, as mulheres), por exemplo— é várias vezes abordada por Aristóteles na *Política* e os argumentos apontados nem sempre são concludentes acerca da sua posição. Por um lado, o direito de participação parece depender directamente do tipo de constituição política adoptada, que promove um certo tipo de felicidade e bem comuns que não são idênticos aos de outras constituições (cf.: 1278a). Por outro, parece claro que a constituição política ideal seria aquela que promovesse, pelo ócio necessário, o desenvolvimento moral e intelectual de todos os seus indivíduos: «Ora posto estarmos interessados no melhor regime, e como o melhor regime é aquele em que a cidade é mais feliz, sendo a felicidade, como já dissemos, impossível de se atingir sem a virtude, resulta evidente que a cidade mais bem governada e com homens absolutamente justos (e não só justos em relação a determinado pressuposto do regime) não pode ter cidadãos a viver uma vida de trabalhadores manuais ou comerciantes. Tal modo de vida carece de nobreza e é contrário à virtude. Tão pouco os cidadãos se devem dedicar à agricultura, visto que o descanso é indispensável não apenas para a génese da virtude mas também para a prossecução das actividades políticas.» (ibidem: 1328b34-1329a2). É claro que, de um modo indirecto, Aristóteles está aqui a desenvolver um argumento que favorece a necessidade contingente de escravos e das pessoas com profissões não nobres, porque a descrição diz respeito a uma constituição política ideal que, a existir, deveria assegurar o direito de participação de todos os indivíduos. Como esse regime não existe, mas o exercício da virtude e a participação política são possíveis a alguns, então é necessário que estes beneficiem de ócio para o crescimento na excelência e a consecução da actividade política. Isto só é possível com agricultores, comerciantes, artífices e escravos.

acções (cf.: *EN*, 1110b30-ss; 1111a1-2), sobre os quais, como é constantemente dito na *Ética A Nicómaco*, pelo menos no Livro III, não se delibera, nem se exerce *proairesis* (cf.: *ibidem*: 1111b25-30; 1112b11-15)<sup>17</sup>. Ora, de um certo ponto de vista, ter *proairesis* e exercê-la também não é objecto de deliberação e é um fim, pelo que, não se sendo nem uma criança nem um animal que não possuem *proairesis*, mas são capazes de actos voluntários, não se pode ter ignorância relativamente a ela, embora a mesma possa não ser utilizada ou possa ser incorrectamente utilizada. A razão por que ter *proairesis* não é fruto de deliberação, mas uma coisa necessária depois de se deliberar, tal como os fins são necessários à acção humana, deve-se ao facto de, como diz Aristóteles, a *proairesis* ser qualquer coisa de voluntário, mas não só, i. e., ser a condição de uma espécie de acto voluntário racional:

Assim, a escolha [*proairesis*] é manifestamente qualquer coisa de voluntário, não sendo no entanto idêntica ao acto voluntário, o qual tem uma maior extensão. Com efeito, enquanto que na acção voluntária crianças e animais têm parte, não acontece a mesma coisa para a escolha [*proairesis*], e os actos realizados espontaneamente [*eksaiphnēs*] podem muito bem ser apelidados de voluntários, mas não foram certamente realizados por escolha [não são *proairéticos*] (*ibidem*: 1111b7-10).

A argumentação de Aristóteles adquire aqui uma especial complexidade, decorrente de dois aspectos. Por um lado, em 1110b 30, diz-se que a ignorância na *proairesis* é referente à ignorância dos fins, quando Aristóteles está constantemente a dizer que a *proairesis* só se exerce na sequência de uma deliberação que é sobre os meios e não sobre os fins. Por outro lado, torna-se evidente que não sendo a *proairesis* uma condição do acto voluntário — as crianças e, pelos vistos os animais, são capazes de actos voluntários e consequentemente involuntários — não é também uma condição do acto voluntário imputável, uma vez que, como vimos, a ignorância na *proairesis* não se constitui como elemento apologético da acção, mas é

---

<sup>17</sup> Mais à frente discutir-se-á com mais detalhe esta questão que motiva discussões teóricas de alguma relevância entre os especialistas de Aristóteles e que, em última análise, se relaciona com a exigência de racionalidade ou não na prática da virtude moral, uma vez que assumir que o homem não delibera também acerca dos fins equivale essencialmente a sustentar uma ética fundada no hábito — posição que, aliás Aristóteles parece defender no Livro II (1103 a 15) e não na razão ou na racionalidade dos fins e procedimentos. Ora Aristóteles parece alterar a sua posição sobretudo no Livro VI, onde se diz, por exemplo, «que não é possível ser um homem de bem no sentido estrito, sem a prudência [sabedoria prática], nem prudente sem a virtude moral.» (1144b30). Sugerindo uma ligação entre as virtudes morais e intelectuais, Aristóteles parece conceder à deliberação a especificação concreta dos fins e do que é bom e implicar directamente o exercício da racionalidade na prática da virtude. Ver a este propósito, sobretudo David Wiggins (1975-76: 228) e Richard Sorabji (1973-74: 217).

incriminatória da mesma, quer dizer, o facto de não ser exercida não desresponsabiliza o agente. Isto tem especiais implicações e uma delas é que as crianças e os animais podem ser eventualmente culpados e julgados pelos seus actos<sup>18</sup>, mas a ignorância na *proairesis* de animais e crianças parece ser realmente ignorada — nos animais porque simplesmente não possuem competência *proairética* e nas crianças porque a mesma se encontra em potência — ao passo que, nos adultos, ela não pode ser simplesmente ignorada<sup>19</sup>. O acto de ignorá-la constitui-se, de certo modo, como evidência de que é possuída, como se de um instrumento se tratasse, esse acto é entendido como uma estratégia justificativa e é por isso que é indesculpável.

Quer dizer, só a acção que decorre do exercício da *proairesis* constitui uma acção passível de uma descrição ética ou moral, porque só pela consideração da *proairesis* podemos distinguir o meramente accidental, instintivo e espontâneo, que em tudo podem coincidir com o voluntário, do que é intencional. Como na realidade, aquilo que aqui nos interessa, como se vai perceber mais à frente, não é tanto a descrição complexa das operações mentais e físicas na realização das acções, mas o modo como estes conceitos e o processo de que fazem parte

---

<sup>18</sup> O carácter voluntário de uma acção é aferido em função da possibilidade do elogio ou censura do agente — «A natureza voluntária dos actos [*voluntariness*] implica, (...), estar sujeito [*being liable*] a (justificado) elogio ou censura» (R. Sorabji, 1993: 108) — pelo que, deste ponto de vista, trata-se de uma forma de estabelecimento da responsabilidade fora da exigência de que a acção seja racional. A relevância deste problema consiste em perceber que, nos termos de Aristóteles, o entendimento completo do que é uma acção não se esgota na proposição «Esta acção (X) é voluntária», pelo que ou se alargam as condições de voluntário e os animais deixam de poder realizar actos voluntários, ou se acrescenta mais alguma coisa ao cumprimento das condições dos actos voluntários, para caracterizar os actos dos homens. Aristóteles parece aqui privilegiar a segunda estratégia: ...«acção no sentido pleno [*full-scale action*] (praxis), por oposição às acções voluntárias dos animais, requer escolha deliberada. Isto é importante, porque significa que, ao negar acção por inteiro [*full action*] aos animais, Aristóteles não está a negar que eles possam ser objecto de elogio ou censura. Inversamente, permitindo que o seu comportamento seja voluntário, não está a conceder-lhes [a capacidade de] acção plena.

Embora o comportamento dos animais não-rationais não se baseie na escolha deliberada, é pelo menos voluntário e compete-lhes [*is at least voluntary and up to them*].» (ibidem: 110).

<sup>19</sup> Penso que a distinção que pretendo estabelecer se aproxima da elegante e económica formulação de Montaigne acerca da ignorância indesculpável e da ignorância desculpável — «A ignorância que se conhece, que se julga e que se condena, não é uma verdadeira ignorância: para o ser, é necessário que se ignore a si mesma [*L'ignorance qui se sait, qui se juge, et qui se condamne, ce n'est pas une entière ignorance: pour l'être, il faut qu'elle s'ignore soi-même*].» (Montaigne, 1570: II, XII, [159]). Mas o carácter elucidativo destas palavras aforísticas é apenas aparente. Por um lado, sugere implicitamente que a ignorância é um *constructum* elaborado depois do acto e não um factor, necessariamente, prévio ao mesmo, por outro lado, permite concluir que, de um certo ponto de vista, nunca ninguém se pode arrepende de um acto feito por ignorância, e portanto ser desculpado por esse acto, uma vez que, no momento em que isso se verifica, a ignorância toma consciência de si e deixa de o ser. O limite da ignorância é o da sua própria formulação.

formam um vocabulário para falarmos dos outros e uma teoria acerca do conhecimento que supostamente deles temos, então a distinção de Aristóteles é da maior importância. De facto, é-nos dado um critério, a *proairesis* (que, na realidade, ainda não sabemos o que é) para distinguir e relacionar três tipos de ser: animais, incapazes de *proairesis*, crianças, potenciais candidatos a actos com *proairesis*, e adultos capazes de agir com *proairesis*.

Assim sendo, que ignorância é paliativa do carácter voluntário de um acto, mas não necessariamente do facto de esse acto poder ter sido realizado com *proairesis*? Para Aristóteles, é claro que só pode ser a ignorância acerca de circunstâncias e factores particulares da acção realizada, infelicidade, em relação à qual, mais uma vez, os sentimentos associados são de desgosto, piedade e indulgência, e nunca de alegria e indignação ou ofensa, como acontece com os tipos de ignorância não admissíveis. A diferença é evidentemente fundamental porque, enquanto a ignorância de aspectos particulares determina o carácter voluntário ou involuntário do acto, mas não é extensível à classificação ética do mesmo, a ignorância do princípio ético (na realidade a ignorância do fim) afecta a virtude da pessoa que o ignora ou se permite ignorá-lo (cf.: T.D.J. Chappell, 1995: 20, 21):

Com efeito não é a ignorância na escolha deliberada [*proairesei agnoia*] que é a causa do carácter involuntário do acto (ela é somente a causa da sua perversidade), e não é também a ignorância das regras gerais de conduta [*hē katholou*] (pois que uma ignorância deste tipo provoca a censura / a culpabilidade), mas é a ignorância das particularidades do acto [*hē kath' ekasta*], quer dizer das suas circunstâncias e do seu objecto, porque é neste caso que se verifica a piedade e a indulgência, porque aquele que está na ignorância de algum destes factores age involuntariamente. (EN, 1110b30-1111a2).

São conhecidos os elementos que Aristóteles considera como relevantes para determinar as circunstâncias particulares de cada acção e que podem de algum modo ser ignorados pelo agente, embora seja improvável que o agente os possa ignorar a todos. Trata-se de ter em consideração factores que se podem relacionar com o agente; o acto em si; o paciente ou objecto a que o acto se pode referir; o instrumento por que se realiza determinada acção; o resultado esperado; o modo como se realiza. Embora não saibamos exactamente como determinar o que pode significar ignorar-se a si mesmo na realização de um acto — talvez isso aconteça num acto realizado por um sonâmbulo — ou ignorar o próprio acto, aquilo que é mais

relevante, contudo, não é a extensão da lista ou a sua propriedade que, aliás, difere nas duas *Éticas* (cf.: *EN*, 1111a 1-5; *EE*, 1225b 5-8). O que é mais pertinente é referência de um conjunto de elementos que podem ser percebidos retrospectivamente como relevantes na construção de uma desculpa e a sugestão implícita de que, pese embora os aspectos da lista e a sua natureza, nem todos eles se podem relacionar com todas as acções. Embora possamos alegar, na presença de um budista indignado, que ignorámos ou não notámos um caracol que foi vítima do nosso andar despreocupado, dificilmente podemos alegar, na presença seja de quem for, que ignorámos um bebé que estava no nosso caminho e que pisámos inadvertidamente, em virtude do nosso andar despreocupado. Nos termos de Austin, a identificação de factores particulares e especiais, que permitem a desresponsabilização total ou parcial do agente, serve também para percebermos que nem toda a ignorância, mesmo a admissível, pode ocorrer com todas as acções e que, portanto, algumas desculpas de certas pessoas, que não percebem isto, são apenas disparates<sup>20</sup>: «Parece que nem *todo* o deslize ocorre em conexão com *tudo* o que se pode chamar ‘acção’, que nem todas as desculpas são adequadas a todos os verbos.» (J. L. Austin, 1956-57: 180).

Assumindo pois, que as duas condições negativas da acção voluntária são o ela não poder ser realizada sob constrangimento e o não poder ser realizada na ignorância podemos sugerir, do que se expôs até aqui, que as condições positivas, inversas destes dois factores impeditivos do acto voluntário, são: a possibilidade do exercício (não constrangido) do nosso desejo ou vontade em relação a X, em vez de Y e Z, e a posse de certos conhecimentos e crenças, relevantes e considerados verdadeiros, em relação à realização de X, que contribuem, mais ou menos inequivocamente, para a realização de X e não de Y e Z.

A possibilidade de uma coisa ou acção ser outra coisa ou acção, pertencer ao domínio do contingente, revela que, no processo da sua escolha ou realização, não se esteve sujeito à

---

<sup>20</sup> O interesse adicional deste argumento é a criação de um critério para a classificação de certas acções, cuja descrição não admite apenas «X fez A». Esta taxinomia de acções depende da categorização das mesmas, em função do tipo de desculpas que admitem.

necessidade, agindo-se voluntariamente. E o facto de, entre todas as coisas envolvidas num processo de escolha, se ter decidido por uma demonstração que se exerceu um conhecimento relevante que a elegeu como preferível às alternativas e teve, segundo Aristóteles, o fim como critério mais importante. Não estar constrangido e não ser ignorante são condições evidentemente necessárias porque permitem a resolução de uma série de problemas que ainda não referimos explicitamente. Por exemplo, explicar o que é necessário para um acto voluntário acontecer não equivale exactamente a dizer porque é que as pessoas decidem fazer certas coisas em vez de outras, mas os predicados de certas coisas, que são escolhidas em detrimento de outras, pertencem ao âmbito dos conhecimentos que é necessário possuir quando se realiza uma acção. Ter conhecimentos relevantes em relação às acções é assim uma actividade com uma amplitude vasta e com consequências importantes relativamente tanto ao que se deve ter em conta como ao que não se deve ter em conta, ao realizar uma determinada acção. Ter um conhecimento relevante em relação ao acto de fazer uma operação, com procedimentos padronizados, por exemplo operar uma apendicite aguda, passa não só por saber coisas como, de que órgão se trata, qual a sua localização, que tipo de tecido é e que instrumentos utilizar, etc., mas também de que a acção de fazer esta operação, embora absolutamente intencional, não pode dar lugar a deliberações ou escolhas de última hora, a não ser que se verifiquem factores extraordinários, que interroguem conhecimentos anteriores. Não há deliberações acerca de processos necessários, embora certos processos necessários possam resultar de circunstâncias e escolhas contingentes e, portanto, actos voluntários e responsáveis.

Mas, embora seja talvez possível pensar que não existem diferenças substanciais, do ponto de vista de uma qualquer teoria da acção, entre crianças, animais e homens adultos, as teorias da acção, que conhecemos ou que intuitivamente criamos, sustentam que, habitualmente, há (ou deveria haver) e as pessoas e instituições agem em conformidade com

isso, embora nem sempre como esperamos<sup>21</sup>. Se assim é, para percebermos o que é, no contexto da *Ética A Nicómaco*, um adulto, capaz de actos diferentes dos das crianças e dos que, potencialmente, os animais realizam, temos de acrescentar um novo parâmetro à nossa caracterização de acto voluntário para podermos saber realmente o que é que, do ponto de vista de Aristóteles, nos diferencia, definitivamente, dos animais e, provisoriamente, das crianças. Isto significa que os dois primeiros critérios determinantes para o acto voluntário são necessários, mas não suficientes.

Em *Aristotle And Augustine On Freedom* (1995), T. D. J. Chappell sugere que a condição positiva que falta à caracterização de acto voluntário, decorrente, implícita mas não explicitamente, da argumentação de Aristóteles, é que ele deve ser um acto racional o que implica, necessariamente, que ele possa ser também irracional. Nos termos de Chappell, racional é o predicado de um acto que é resultado de uma actividade mental que combina o desejo de realizar X e o conhecimento relevante relacionado com a realização de X:

A racionalidade de uma acção consiste na equação nessa acção de uma apetição sem impedimento com um conhecimento relevante [*in the combining in that action of an unhindered appetite with relevant knowledge*]. (...) A descrição positiva da racionalidade, em Aristóteles, é uma descrição de como o conhecimento relevante e a apetição sem impedimento se combinam para serem a razão para, e portanto a causa de, uma acção voluntária. (1995: 55).

Aparentemente, para Chappell, esta actividade combinatória verifica-se quando se utiliza a *proairesis*, capacidade vedada a animais e crianças, e portanto a *proairesis* consiste numa espécie de operação mental, ou a operação cumulativa dos resultados de um determinado processo de outras operações mentais, que envolve a equação positiva entre desejo ou *pro-atitude*<sup>22</sup> e conhecimento e crença. Agir com *proairesis* é agir voluntariamente e racionalmente,

---

<sup>21</sup> Por exemplo, parece certo que os animais e as plantas (e talvez os monumentos) têm direitos, mas não é tão pacífico que tenham interesses e deveres; as crianças têm provavelmente direitos, interesses e deveres, mas não respondem pelos seus deveres do mesmo modo que os adultos, nem podem, autonomamente, reclamar e fazer valer os seus putativos direitos e interesses. Quer isto dizer que conceitos como interesses, direitos e deveres são irrelevantes para a distinção entre animais, monumentos, crianças e homens adultos ou que uma distinção, baseada em conceitos como estes, contribui para a conclusão de relações insuspeitas e potencialmente inquietantes?

<sup>22</sup> Donald Davidson considera que sob o conceito *pro-atitude* «se incluem desejos, querer, impulsos, instigações, [*desires, wantings, urges, promptings*] e uma grande variedade de perspectivas morais, princípios estéticos, preconceitos económicos, convenções sociais, objectivos e valores públicos e privados, desde que estes possam ser interpretados como atitudes de um agente direccionadas para as acções de um certo tipo. A palavra *atitude*



conseguindo escolher fazer X depois de alinhar, harmoniosamente, o nosso desejo, com os nossos conhecimentos. Como sugere Aristóteles, a *proairesis* não pertence nem exclusivamente ao domínio da apetição, i. e., do desejo, nem ao da crença sendo antes «uma escolha acompanhada de razão e pensamento discursivo [*meta logou kai dianoias*] e mesmo o seu nome dá entender que se trata daquilo que foi escolhido antes de outras coisas.» (EN, 1112a15-17; cf.: EE, 1226b1-10).

No contexto da argumentação aristotélica, racional parece ser um atributo do homem possuidor de sabedoria prática, o *phronimos*, que não só exerce a sua sabedoria no reconhecimento do que é bom para si, como no que é bom em geral. O *phronimos* constitui-se assim como exemplo do homem que melhor especifica a teoria da acção e a ética aristotélicas. Por um lado, é quem melhor delibera, escolhe e age, na sequência da aplicação de silogismos práticos. (Como veremos mais detalhadamente, um silogismo prático é um raciocínio em que se considera uma premissa maior, acerca do bom e universal, uma premissa menor, acerca do particular ou possível, i. e., acerca da aplicabilidade concreta da premissa maior, e uma conclusão que cessa o raciocínio e se expressa na acção: devo beber água / a água é boa para a saúde; está aqui um copo de água, logo bebo-o.) O âmbito das suas competências não se limita à deliberação acerca dos meios para atingir os fins, mas à própria especificação dos fins, pelos quais as outras pessoas devem reger as suas deliberações, i. e., a sua actividade deliberativa não tem apenas a ver com particulares, mas também com o geral. Talvez por isso os exemplos privilegiados por Aristóteles, para explicar o que é o homem prudente, que exerce uma sabedoria prática, pertençam ao domínio da administração ou política, pública ou privada:

É por isso que consideramos que Péricles e as pessoas como ele são homens prudentes, na medida em que possuem a faculdade de se aperceber do que é bom para eles mesmos e do que é bom para o homem em geral, e tais são também as pessoas que são responsáveis pela administração de uma casa ou da cidade. (EN, 1140b7-11; cf.: 1141b10-30).

---

presta aqui um amplo serviço, porque tem de abranger não apenas traços permanentes de carácter que se evidenciam ao longo dos procedimentos de uma vida, como o amor pelas crianças ou o gosto por uma companhia ruidosa, mas também a fantasia mais efémera, como o desejo súbito de tocar o ombro de uma mulher.» (Davidson, 1963: 4). Isto significa que, no contexto da argumentação ética de Aristóteles, o conceito de «pro-atitude» tem certamente uma extensão muito mais reduzida.

Por outro lado, o *phronimos* alia e condiciona a sua virtude moral ao exercício das suas virtudes intelectuais.

Retomaremos o comentário destes aspectos mais à frente porque o tratamento do tópico da racionalidade na acção humana em Aristóteles, que provavelmente percebeu que o que é racional nem sempre é ético e vice-versa, é elucidado retrospectivamente pelos argumentos de uma família filosófica muito mais recente.

A necessidade de supor a combinação entre os dados apetitivos e as crenças é essencial então para caracterizar o que pertence ao domínio do racional e para distinguir acções, que podem ser meros actos coincidentes com certas apetições e certas crenças, de actos que são o resultado da conjugação de desejos e crenças, i. e., em que a combinação dos dois é a razão e a causa de uma acção.

A distinção, para que Chappell chama a atenção, é evidentemente essencial porque é nela que, supostamente, assenta a explicação da diferença entre os potenciais actos voluntários dos animais e das crianças e os actos voluntários dos adultos pensantes. O argumento necessita um exemplo que parafraseio de Chappell (cf.: 1995: 27). Se me apetece uma torrada e nada me impede de a comer, sei o que é uma torrada e estou perante uma, é natural que a coma. A pessoa que me vê comê-la parte do princípio que o meu acto é voluntário e racional, porque me viu perante uma torrada, pensa que eu sei o que é uma torrada, que me apeteceu a torrada e que nada me impediu de a comer. Mas pode acontecer que nada disto se tenha passado e que, embora estando perante uma torrada, o meu acto de a comer possa ter sido absolutamente accidental e que as circunstâncias que o rodearam — a minha aparência de quem sabe o que são torradas, de não ter realizado uma lobotomia nas últimas horas, o facto de se encontrar uma torrada em cima da mesa, o ter feito um ar satisfeito depois do acto, etc. — tenham influenciado o juízo da pessoa que julga que eu agi voluntariamente e racionalmente. Num certo sentido, isto sugere que a pergunta «Porque comeste a torrada?» é uma pergunta idiota, mas imagine-se que

a minha resposta é «Não me apercebi que comi uma torrada», «Não sei» ou «O céu está azul» — provavelmente estas respostas afectam a descrição das circunstâncias que rodearam a acção, por exemplo o facto (ou a pressuposição do facto) de que me apetece uma torrada. A idiocia da pergunta resulta da evidência de que, contrariamente ao que às vezes facilmente pensamos, aquilo que é excepção é as pessoas fazerem algo sem uma intenção e não o contrário e, portanto, grande parte das nossas descrições de eventos humanos são descrições formais de intenções cumpridas ou executadas, sem que isso implique que as pessoas andem sempre a declarar as suas intenções ou a perguntar «Porquê?». Se alguém diz coisas como «Casei» ou «Comi uma torrada» a quase ninguém lhe passa pela cabeça pensar ou dizer «Ele casou, mas não teve a intenção» ou «Comeu uma torrada, mas não teve intenção de a comer» (cf.: G. E. M. Anscombe, 1957: 87). (As pessoas salvaguardadas pelo «quase» pertencem talvez a uma classe especial de desconfiados crónicos ou então conhecem peculiaridades privadas de criaturas que dizem «Casei», mas podem também estar a pensar «mas não tive intenção».) Curiosamente, a idiocia da pergunta desfaz-se quando as respostas obtidas são respostas do género «Não me apercebi que comi uma torrada», «Não sei» ou o «Céu está azul» («Porque sim» sugere que a intenção está à vista e a pergunta é idiota). Mas nem todas estas respostas são estranhas e imbecis porque, após o ar de incredulidade do meu interlocutor ou não, a «Não me apercebi que comi uma torrada» eu posso acrescentar «Queria exercitar os músculos da boca», o que significa que para mim a pergunta «Porque comeste uma torrada?» era totalmente descabida. Na realidade essa não era a acção que eu estava a fazer — as perguntas correctas seriam «Porque fazes isso?» ou «Porque é que todos os dias, às três da tarde, exercitas os músculos da boca?».

Como conclui Chappell, para considerarmos *toast-eating behaviour* como a acção racional de comer uma torrada é preciso supor que o agente considera que se verifica uma conexão de ordem causal entre os seus desejos e crenças e o seu comportamento:

Pode não haver qualquer *conexão explanatória* entre as minhas crenças e os meus desejos e o meu *toast-eating behaviour*. Esse comportamento pode ser puramente coincidente com essas crenças e esses desejos.

Claro que (pode ser replicado) alguém cujo *toast-eating behaviour* não exibisse tal conexão explanatória seria considerado pela maioria das pessoas como idiota ou lunático, senão mesmo como ignorante ou lunático compulsivo. Mas isso constitui precisamente o ponto: que as condições negativas (i) — [a acção voluntária não pode ser compelida] — e (ii) — [a acção voluntária não pode ser realizada na ignorância] — tomadas só por si, não nos fornecem meios suficientes para distinguir a sorte e os movimentos aleatórios de um lunático (ou de certos tipos de máquinas) de acções voluntárias de um agente racional. (1995: 27).

Chappell parece ter razão, mas o seu exemplo tem algumas consequências que já suspeitámos. Por um lado, deixa perceber que é muito fácil falsificar explicações de acções, que podem ser meramente acidentais — recorde-se o caso, já apresentado, do *snooker* —, quer dizer, atribuir intenções ou supor que houve *proairesis* é um procedimento convencional. Por outro, não apresenta um critério claro que possa funcionar como teste de que efectivamente na minha mente se combinaram, entre outras coisas, o meu desejo de torrada e o meu conhecimento do que são torradas, factores determinantes para que a minha acção seja racional e verdadeiramente voluntária. É que, além dos critérios de natureza pragmática, próprios e de terceiros, para testar voluntário e involuntário — alegria, tristeza, indulgência, piedade, indignação — propostos por Aristóteles, não parece haver novos critérios para testar a especificidade do meu *toast eating behaviour*. Talvez nem seja suposto que esses critérios ou testes existam, a racionalidade do agente supõe-se implícita no seu comportamento, por uma espécie de presunção que exclui o acidental como factor determinante das acções dos seres humanos. Podemos, como já fizemos, recorrer ao agente e perguntar-lhe e esperar uma resposta verbal mais ou menos coerente, mas isto contém algumas falácias fáceis de imaginar<sup>23</sup> e, na maior parte dos casos, como os de comer torradas, etc., pareceria idiota e confirmar a tese que estou a tentar apresentar, i. e., de que não é evidente, no acto, que ele seja racional. Como Chappell diz não é evidente que *toast-eating behaviour* corresponda a um acto voluntário racional, mas supomos que, quando observamos esse comportamento, a pessoa que o realiza é capaz de dar uma explicação do mesmo que não seja do tipo «Não sei» ou «O céu está azul».

---

<sup>23</sup> As mais interessantes não são evidentemente as que logo nos ocorrem. Mas pense-se, por exemplo, em algumas explicações que certos pintores ou escritores de poesia dão para explicar as suas acções e os seus poemas.

Na realidade, nos próprios termos de Chappell, a racionalidade do acto só pode realmente ser evidente para o agente:

O que é suficiente e necessário para uma acção voluntária é que essas crenças e pro-attitudes sejam consideradas pelo próprio agente como relevantes para a realização do comportamento manifestado. (ibidem: 26).

Quer dizer, o facto de se dizer que precisamos de uma nova condição para classificar um acto de voluntário, a racionalidade, não quer dizer que seja possível averiguar o cumprimento dessa condição e, portanto, estabelecer realmente se um acto é realmente voluntário. Isto evidentemente não significa também que a racionalidade não se verifique ou que o acto voluntário não seja racional. O efeito colateral, no entanto, é que, deste ponto de vista, continuamos sem poder distinguir claramente os actos voluntários das crianças, animais e adultos, porque não descrevemos como conseguimos isolar o que é «racional» num determinado acto, embora pareça que sabemos aquilo em que o racional consiste mentalmente.

Talvez, contudo, isso seja impossível e a verdadeira questão seja ver o que acontece se não *supusermos* que a maioria dos nossos actos são racionais, embora admitindo também que não há sinais exteriores absolutamente fiáveis para certificar a racionalidade do acto, como o exemplo da torrada demonstra.

Tentemos outra abordagem de racional, partindo, essencialmente, do ponto de vista dos animais. «Racional» é para Donald Davidson conter «atitudes proposicionais» e ter atitudes proposicionais é ter pensamentos — «Designarei então as atitudes proposicionais pelo nome de ‘pensamentos’» (D. Davidson, 1982 a: 67) — por mais «confusos, contraditórios, absurdos, injustificados ou erróneos que possam ser» (ibidem: 63). Acontece que, segundo Davidson, para termos um pensamento acerca de uma coisa temos de possuir um conjunto vasto de pensamentos associados a esse pensamento, que podem ser exercidos ou não aquando da realização de uma acção. A isto, chama Davidson, o «carácter intrinsecamente holístico das atitudes proposicionais» (ibidem: 64). Se supomos, como Aristóteles por exemplo, que um determinado animal tem um comportamento que sugere que o mesmo participa da realização de

actos voluntários e se o nosso conceito de voluntário, como em Aristóteles, implica a presença de certos conhecimentos, então, do ponto de vista de Davidson, temos de admitir que esse animal possui um número indefinível de pensamentos e crenças associados a esse, que ele parece manifestar quando «realiza» uma certa acção com aparência de voluntária. E é evidentemente aqui que a nossa teoria acerca da inteligência dos animais, das plantas e dos *robots* começa a ter algumas consequências preocupantes e falhas evidentes. Como Davidson sugere, admitir que o cão pensa, porque persegue o gato até à árvore, para onde ele se escapa, e fica aí a ladrar até se cansar, pode ter algum sentido e ser pitoresco, mas tem também algumas implicações complexas e curiosas:

Nós identificamos os pensamentos, distinguimo-los uns dos outros, descrevêmo-los como tais ou tais, somente se eles podem ser localizados no seio de uma vasta rede de crenças. [Para] podermos realmente atribuir de maneira sensata crenças particulares a um cão, devemos ser capazes de imaginar como poderíamos decidir se o cão tem outras crenças numerosas do tipo daquelas que são necessárias para tornar as primeiras inteligíveis. Parece-me que qualquer que seja o nosso ponto de partida, chegamos rapidamente a crenças para as quais não sabemos absolutamente se um cão as pode ter, e portanto crenças tais que (...) a atribuição inicial [de que o cão pensa] que nos criamos autorizados a fazer aparece muito frágil. (ibidem: 66-67).

Ora pela mesma razão que é difícil imaginar um cão a possuir uma rede de pensamentos e crenças do tipo «esta árvore, para onde o gato subiu, é um carvalho velho, os carvalhos velhos são árvores com mais de cinquenta anos e têm uma casca rugosa o que facilitou a vida ao gato, que pertence à família dos felídeos, etc.», é também, inversamente, difícil considerar que o meu *toast-eating behaviour* é completamente fortuito e acidental. De facto, embora a racionalidade do meu comportamento seja, num certo sentido, invisível, considerar que ela não existe, face a um determinado comportamento comum determinado por circunstâncias comuns, não é facilmente plausível, porque implica deixar de considerar muitas mais coisas, para além das directamente envolvidas no meu *toast-eating behaviour*, como saber o que é uma torrada, ter fome ou apetecer-me uma torrada ou saber o que significa comer e a frase «Eu como». Claro que é por isso que uma criatura que exiba esse comportamento, mas que não consiga fornecer uma razão para esse comportamento, só pode ser apelidada, como Chappell diz, de «lunática, ignorante ou lunática compulsiva» ou animal não racional. Deste ponto de vista,

isto significa que a questão fundamental não é a da verificabilidade empírica da racionalidade de um comportamento ou que o único método de verificabilidade seja a observação, mas que a atribuição do predicado 'racional' ao meu comportamento é sempre um procedimento convencional ou social, decorrente da consideração do que aconteceria se, geralmente, eu não partisse do princípio de que os comportamentos dos seres humanos são racionais.

No léxico de Anscombe, aquilo que corresponde a uma explicação racional da acção é a possibilidade de se fornecer uma descrição da intenção da acção. E esta só expressa uma intenção se, a propósito dela, a pergunta «Porquê?» não for descabida e tiver aplicação, i. e., obtiver uma resposta. Mas, porque a intenção pertence à classe de coisas cujo conhecimento e veracidade não dependem da observação — como o conhecimento que temos de uma dor, por exemplo — chamar uma acção intencional «é dizer que é intencional sob uma qualquer descrição que damos dela» (G. E. M. Anscombe, 1957: 29). Como um comportamento ou uma acção pode suscitar diferentes descrições, sob as quais essa acção é entendida como intencional — por exemplo, exercitar os maxilares, fazer barulho com a boca, comer uma torrada, cometer suicídio (se eu tiver envenenado a torrada), ser vítima de um homicídio (se alguém tiver envenenado a torrada) (esta última hipótese é problemática, porque a resposta, caso sobrevivesse, era de que o acto era involuntário) — uma pessoa pode perceber como pertinente uma das descrições da sua acção e julgar as outras absurdas ou inadmissíveis, pese embora, do ponto de vista de um terceiro, serem também plausíveis como descrições de uma acção intencional<sup>24</sup>. Evidentemente que os problemas começam quando há descrições competitivas, com consequências graves, cuja plausibilidade é equilibrada. Imagine-se um

---

<sup>24</sup> «Por esta razão, a afirmação de que um homem sabe que está a realizar X não implica a afirmação de que, relativamente a algo que é também o realizar de X, ele sabe que está a fazer essa coisa. Assim dizer que um homem está a realizar X é dar uma descrição do que ele está a fazer segundo a qual ele sabe o que está a fazer [*under which he knows it*]. Assim, quando um homem diz 'Eu não estava ciente que estava a fazer X', e por conseguinte alega que a questão 'Porquê?' não se aplica, não pode ser sempre refutado pelo facto de que estava a prestar atenção àqueles dos seus procedimentos em que realizar X consistia [*that he was attentive to those of his own proceedings in which doing X consisted*]». (G. E. M. Anscombe, 1957:12).

soldado Nazi, no tribunal de crimes de guerra, que alega que ele apenas rodava a válvula para esquerda, não sabendo que o que corria na tubagem era gás.

Se não pensássemos que a maioria dos comportamentos humanos são racionais e assumíssemos que o comportamento é ou pode ser um conjunto de gestos acidentais ou automatizados coincidentes com (hipotéticos) desejos e crenças, uma das coisas que deixaria de existir seriam as surpresas. As surpresas dependem da ideia de que as coisas nem sempre são como nós pensamos ou esperamos que sejam ou que deveriam ser e, assim, é comum surpreendermo-nos com certos comportamentos que não correspondem às nossas expectativas ou a padrões de racionalidade e que nos obrigam a reformular as nossas convicções anteriores ou a criar crenças alternativas. As surpresas são assim um factor fundamental do conhecimento porque nos obrigam a formular crenças acerca de crenças antigas, cuja verdade é confirmada, se não se verificar uma surpresa, e cujo carácter relativo ou falsidade são assegurados pela existência da surpresa. Quer dizer, a surpresa demonstra que, para eu possuir uma crença, é necessário que eu possua o conceito de crença, i. e., que o pensamento é de algum modo reflexivo e consciente de si mesmo. Imagine-se que o cão, depois de ladrar durante algum tempo junto ao tronco da árvore, vê, num relance, que o gato afinal está em cima do muro do quintal. É natural que desate a correr atrás do gato, mas é plausível que esse gesto ou reacção decorra ou seja um sintoma da sua surpresa de que afinal a sua crença ou pensamento inicial não era verdadeira? É plausível que ele tenha subitamente adquirido «a ideia de uma realidade objectiva independente das [suas] crenças» subjectivas (D. Davidson, 1982 a: 74) e consiga evidenciar a sua certeza acerca da diferença entre estas duas coisas?

As surpresas, fundamentais ao pensamento — «Poder ser surpreendido por certas coisas é uma condição necessária e suficiente do pensamento em geral» (ibidem: 73) —, só acontecem se tivermos a ideia de um «mundo intersubjectivo», uma ideia de mundo



compartilhado em que um número considerável de seres possui certas crenças, comuns ou não, definitivas ou provisórias, relativamente a seres, procedimentos e coisas.

O argumento de Davidson acerca do papel da surpresa na formação do pensamento é sugestivo porque implica pensarmos na relevância das coisas que habitualmente nos surpreendem. De um modo geral, essas coisas fazem parte daquilo que consideramos como o inesperado, o estranho, o irracional. Ao fazer-se assentar a possibilidade de pensamento em tudo o que pode causar surpresa, i. e., em tudo o que para uma determinada pessoa é inesperado, estranho, ou irracional, e não naquilo que é o comum ou padronizado, as coisas inesperadas e estranhas adquirem assim uma função epistemológica essencial. A coisa surpreendente interroga as nossas convicções e implica a consideração da sua veracidade ou falsidade.

Se conseguirmos argumentar que para cada homem existe um mundo, inacessível ao outro, então é impossível a comunicação e a surpresa, porque a diferença absoluta institui-se como padrão de existência e aquilo que seria surpreendente seria o comum e a comunicação. A linguagem é precisamente um instrumento, cuja existência depende da ideia de «um mundo intersubjectivo» e, portanto, permite traçar a fronteira entre o subjectivo e o objectivo, essencial ao conceito de crença e impossível de creditar a um animal mudo:

O que é que seria uma prova do domínio desta distinção subjectivo-objectivo? É claro que a comunicação linguística é suficiente. Para compreender a linguagem de outra pessoa devo ser capaz de pensar as mesmas coisas que ela, devo partilhar o seu mundo. Não tenho de concordar com ela sobre todos os pontos, mas para estar em desacordo devemos pensar a mesma proposição, referente à mesma coisa, e com os mesmos critérios de verdade. A comunicação depende então do facto que cada comunicador tem e pensa correctamente que o outro tem, o conceito de um mundo partilhado, um mundo intersubjectivo. Mas o conceito de um mundo intersubjectivo é o conceito de um mundo objectivo, um mundo em relação ao qual cada comunicador pode ter crenças. (ibidem: 74).

Assim, não supor que os actos são, geralmente, racionais ou proclamar a relatividade absoluta dos procedimentos humanos, partindo do argumento de que racional não é uma espécie de elemento imanente ao acto, não parece uma boa estratégia porque implica abdicarmos de um vasto léxico, relacionado com intenções, desejos, razões, motivos, etc., e, em última análise da linguagem, cuja utilização pressupõe esses mesmos conceitos.

Neste sentido, o que significa realmente para Davidson uma acção racional? A resposta passa antes pela descrição de certas explicações de acções com determinados predicados, capazes de *racionalizar* a acção, quer dizer, o que torna uma acção racional não é um determinado tipo de procedimento ou estado mental, mas um certo tipo de enunciado que a racionaliza, a rescreve e a configura num padrão de racionalidade:

...a descrição de uma acção prestada por uma razão pode colocar essa acção num contexto social, económico, linguístico e avaliativo mais lato (...) quando se explica uma acção, fornecendo a sua razão, de facto a acção é rescrita; rescrever a acção dá à acção um lugar numa matriz [*redescribing the action gives the action a place in a pattern*], e este é o modo pelo qual a acção é explicada. (D. Davidson, 1963: 10).

Uma explicação racionalizadora de uma acção tem de referir-se à razão (ou a uma das razões) e à causa por que essa acção aconteceu. Para se perceber uma acção tem de se poder formalizar a *primary reason* dessa acção, i. e., tem de se conhecer a intenção. Descrever a *primary reason* de uma acção é, mais ou menos como argumentámos em relação a Aristóteles, «uma questão de referir a *pro-atitude* ou a crença relativa ou ambas» (idem:4). Mas não basta evidentemente ter uma boa razão para que uma acção se realize, essa razão tem também de ser causa dessa acção. Pensar as razões como causas é permitir a hipótese teórica da possibilidade de uma certa previsibilidade ou padronização do comportamento humano, que é para o que normalmente as causas servem no domínio das ciências exactas.

Sustentar que uma explicação que descreve a razão é uma explicação causal é de facto a tarefa mais difícil para Davidson e depende de um entendimento muito idiossincrático de causa e causalidade. Por um lado, é necessário argumentar a especificidade destas explicações causais face às explicações causais que caracterizam as ciências naturais. Neste sentido, Davidson não ignora que, por exemplo, as causas das acções humanas não permitem proceder a generalizações acerca do comportamento dos homens: o facto de uma pessoa fazer uma coisa sob ameaça, não quer dizer que outra, sob a mesma ameaça, faça o mesmo. Quer dizer, as explicações causais das acções não permitem a construção de leis causais da mente, nem da sua hipotética elaboração são criadas as condições para prever e descrever, em absoluto, as

acções humanas. Não é também ignorada a consequência mais relevante do facto de que racional, ter uma razão para X que também é a causa de X, é o resultado de uma descrição e não de um evento mental que seja «observado ou notado (...) ou que seja como um golpe, um pressentimento, um espinho, ou um frémito, um misterioso aguilhão da consciência ou um acto de vontade [*a stab, a qualm, a prick, or a quiver, a mysterious prod of conscience or act of will*].» (ibidem:12). Por isso, é também claro que estabelecer uma causa pode não ser descobrir a causa ou as causas, não porque a causa estabelecida seja falsa ou insuficiente, mas porque descrever acções, depois delas acontecerem, ou tentar prever acções implica ter isso em consideração:

Na atmosfera *ex post facto* da explicação e justificação, o que aparece como a razão, para o agente no momento da acção, foi frequentemente uma consideração entre outras, *uma* razão. Qualquer teoria séria para a predição da acção, tendo por base as razões, deve descobrir um modo de avaliar a força relativa de vários desejos e crenças na matriz da decisão; não pode tomar como ponto de partida o esclarecimento subtil do que pode ser esperado de um único desejo [*the refinement of what is to be expected from a single desire*]. (ibidem: 16).

Por outro lado, pese embora o carácter relativamente arbitrário das explicações ou descrições causais, Davidson não quer submeter a análise da acção a uma explicação puramente hermenêutica da racionalidade e das razões e, por isso, não abdica da sua teoria causal para sustentar que a relação entre uma razão e uma acção é uma relação causal. Abdicar de uma teoria causal da acção seria impeditivo de categorizar algumas acções como irracionais, e aproximaria Davidson de Freud, o que, como veremos, por vezes acontece<sup>25</sup>. Como Davidson diz, na Introdução a *Essays On Actions And Events*, subscrevendo uma posição aristotélica contra Wittgenstein<sup>26</sup>, uma explicação teleológica da acção difere das explicações das ciências

---

<sup>25</sup> Discutiremos à frente casos em que isto acontece. De qualquer modo, o dilema que se está a comentar e que constitui já um dos núcleos argumentativos de "Actions reasons, and causes" (1963) é sensível porque determina a coerência teórica de algumas distinções fundamentais para Davidson, como a diferença entre racional e irracional. Veja-se este comentário do tradutor francês de um ensaio de Davidson — «Paradoxes of irrationality» (1982 b) — que comentaremos mais à frente, e onde o mesmo se aproxima de Freud: «Davidson (...) admite também o carácter 'hermenêutico' das razões, por oposição às causas físicas. Mas negar que as razões sejam causas mentais, e adoptar uma concepção puramente hermenêutica da racionalidade da acção, é também interditar-se toda a possibilidade de descrever [algumas] acções como irracionais: se tudo o que se pode fazer, face a uma acção irracional, é dar razões, então onde devem parar as nossas racionalizações.» (P. Engel, 1991: 17).

<sup>26</sup> Davidson refere, na Introdução a *Essays On Actions And Events*, esta sua objecção a Wittgenstein e, sobretudo, à ideia de que possamos apenas classificar como causa e efeito os factores envolvidos numa relação nomológica, o que exclui necessariamente as explicações causais do domínio das explicações das interacções que se verificam

que obedecem a leis, estabelecidas de um número limitado de casos a partir dos quais se generalizou, mas ambas as explicações «podem, e habitualmente devem, invocar conexões causais» (1980: xii). O que é certo para Davidson, como para Aristóteles, é que, se uma acção determinada se verifica, isso acontece por uma qualquer razão, que é a sua causa, e assim aquilo que mentalmente se verifica é um raciocínio dedutivo, em que as premissas são as razões da acção e a conclusão é a acção. Muitas vezes aliás a incapacidade de formular as razões de uma acção — como acontece quando à pergunta «Porque fizeste isso?» respondemos «Porque sim» ou «Por nenhuma razão» — constitui, contrariamente ao que parece, a evidência do nexos causal entre uma razão e uma acção, da qual se infere essa razão necessária, e portanto a formulação da razão é / seria uma espécie de redundância.

O fundamento da acção nas premissas de silogismos práticos é precisamente um dos argumentos essenciais de Aristóteles para explicar o processo de decisão e a acção. Mas, ao contrário de Aristóteles, que sublinha o carácter mecânico e injuntivo das premissas do silogismo, Davidson, cujas preocupações não são éticas, sustenta que a acção, em relação à qual estabelecemos uma razão e uma causa, é, na maior parte das vezes, o resultado de um complexo de razões e causas, muitas vezes contraditórias e competitivas:

O silogismo prático exaure a sua função na exposição da acção como caindo sob uma razão, não podendo assim ser objecto de sofisticação na reconstrução do raciocínio prático [*practical reasoning*], que envolve o pesar de razões competidoras. O silogismo prático não oferece um modelo nem para uma ciência preditiva da acção nem para uma descrição normativa do raciocínio avaliativo [*a normative account of evaluative reasoning*]. (1963: 16).

Talvez Davidson não esteja a ser muito justo com Aristóteles na sua crítica aos limites do silogismo prático. De facto, se por um lado parece, à semelhança de Aristóteles, fundar a sua

---

entre intenções ou razões e acções, uma vez que, como observamos quotidianamente, uma razão não causa necessariamente uma acção e, por vezes, não é causa da acção que se verifica, como veremos mais à frente.

A posição de Wittgenstein está, como Davidson refere, presente nos *Livro Castanho* e *Livro Azul*, mas, do meu ponto de vista, os seus argumentos, relacionados com esta questão, encontram-se também no *Tratado Lógico-Filosófico*, por exemplo, em certas afirmações acerca da ética (6. 42; 6. 421; 6. 423; [ver a este propósito a nota 1]) e em proposições como esta: «3. 362 O que pode ser descrito também pode acontecer, e o que é excluído pela lei da causalidade não pode ser descrito.» (L. Wittgenstein, 1961: 136). Paralelamente, este argumento justifica também a necessidade de Davidson em sustentar uma teoria da acção que considera que as racionalizações das acções são explicações causais. Apesar de, em relação à ética, Anscombe alinhar a sua argumentação com Wittgenstein, a sua convicção é também a de que as acções só se podem explicar se supusermos que as razões ou as intenções são as suas causas.

teoria numa explicação teleológica da acção — o estabelecimento da razão e causa do agente é idêntico à determinação do fim — por outro, dá a entender que o fundamento do raciocínio prático e da acção racional, o silogismo prático, é limitador da análise da acção, porque se concebe que a mesma só se possa dever a um fim, quer dizer a uma razão e ao agir em consequência da aplicação das premissas maior e menor de um único silogismo. A consequência implícita desta crítica é insinuar uma espécie de leitura demasiado técnica de Aristóteles, que desvirtua precisamente o papel do *phronimos*, enquanto ser racional que delibera acerca do particular e do geral, e sugerir que a ética de Aristóteles limita substancialmente a análise das acções, porque pressupõe princípios fixos a partir dos quais supostamente se age de uma forma rígida. Mas esta não é, julgo eu, a ideia que Aristóteles possui acerca das descrições possíveis da acção e é talvez por isso que a verdadeira acção voluntária seja a que decorre da racionalidade e da sabedoria prática que se exerce no momento particular de cada acto que é absolutamente imprevisível e indefinido:

No contexto da acção e do útil [do bom] não há nada de fixo, não mais do que no domínio da saúde. E se é assim o carácter da discussão referente às regras gerais da conduta, por maioria de razão é falha de rigor a discussão que tem por objecto os diferentes grupos de casos particulares, porque ela não cai sob qualquer arte ou preceito / doutrina [*upo teknēn outh' upo paragelion*], e cabe sempre ao próprio agente examinar o que é oportuno fazer, como no caso da arte médica ou da arte da navegação. (EN, 1104a5-7).

Na realidade, o problema comum a Aristóteles e Davidson é justificar a pertinência de uma teoria da acção que pretende conciliar a necessidade de instrumentos conceptuais próprios e uma descrição da conduta humana, que se socorre de esquemas genéricos mais ou menos normativos, com a percepção evidente de que estabelecer causas ou intenções é uma questão hermenêutica e de certo modo arbitrária, posterior a ocorrência desses fenómenos. Acontece que, se este segundo aspecto parece decorrer de coisas esquisitas como a inefabilidade e absoluta imprevisibilidade do ser humano e das circunstâncias particulares de cada acção, elegendo num certo sentido Freud como o único teórico da acção bem sucedido, o primeiro justifica-se porque possibilita a identificação do que é possivelmente um dos aspectos comuns à

variabilidade indefinida dos casos, cuja rigidez nunca pode ser necessariamente absoluta, funcionando como critério de normatividade e comparação.

Neste sentido, tal como Davidson sustenta que a acção racional se deve a uma razão que também é a sua causa, sem contudo isto equivaler a dizer que as nossas determinações de razões e causas sejam as determinações certas ou verdadeiras, embora sejam as racionais, Aristóteles parece apontar como critério da boa deliberação e acção a consideração das premissas de um silogismo prático sem com isto, parece-me, pretender que, como veremos no capítulo seguinte, não haja situações particulares em que se verifiquem silogismos competitivos. O ponto de Aristóteles é que há critérios — o fim mais desejável, o bem, o verdadeiro prazer, etc. — para o agente poder decidir em face de silogismos competitivos e proceder racionalmente, não aceitando as premissas dos mesmos de um modo indiferente.

Inferir uma proposição ou realizar uma acção<sup>27</sup>, a partir da consideração de duas premissas constitui o próprio acto de deliberar, determina a escolha de uma acção e caracteriza, parece-nos, a concepção de racionalidade que Aristóteles exige ao homem que possui sabedoria prática, o *phronimos*, e ao homem que pratica actos voluntários. Quer dizer, no contexto da argumentação aristotélica, não é possível separar a deliberação e a *proairesis* do silogismo prático, contribuindo estes três aspectos para a resolução do problema essencial do agente que é saber como agir numa situação particular e concreta, i. e., possuir ou não sabedoria prática, o equivalente, no contexto instável da acção, do saber técnico e da ciência: «Mas que coisas devemos nós escolher em vez de outras, isso não é fácil de estabelecer, porque são muitas as diferenças nas circunstâncias particulares» (ibidem: 1110b7-10). Para Aristóteles, responder a este enigma passa primeiro pela exclusão das coisas sobre as quais não é preciso nem deliberar

---

<sup>27</sup> São os dois resultados mais defendidos e consensuais da aplicação das duas premissas do silogismo prático. Anscombe (1957) sustenta que a conclusão das duas premissas do silogismo prático é a intenção (77 n. 2). De qualquer modo a determinação exacta da conclusão do silogismo prático não é essencial para os nossos propósitos. O silogismo prático interessa-nos, na medida em que se descreve um paradigma de procedimento mental comum à decisão e à acção e como forma de raciocínio prático que supostamente elide as dúvidas de uma pessoa relativamente a uma determinada acção.

nem escolher e, portanto, sobre as quais não se constroem silogismos práticos, nem tem de se ser racional.

Já vimos que a *proairesis*, a escolha da acção depois da deliberação, não é nem uma crença ou um pensamento nem um desejo / apetição, seja ele físico, espiritual ou cognitivo. De facto, se a *proairesis* pudesse identificar-se exclusivamente com o desejo, ela não traria, segundo Aristóteles, nada de distintivo aos homens, uma vez que os animais também parecem ter desejos. Além disso, como veremos à frente, muitas vezes os homens parecem contrariar a sua *proairesis*, a sua escolha racional, em função dos seus desejos. Que a *proairesis* não é um pensamento é também evidente para Aristóteles porque, ao contrário dos pensamentos que são teóricos e cujos conteúdos são indefinidos e ilimitados, verdadeiros ou falsos, a *proairesis*, pertencente à prática, exerce-se em relação àquilo que depende e está ao alcance do agente e é correcta ou errada. Quer dizer, possuir pensamentos não é critério suficiente para uma avaliação ética, e, por isso, o cientista teórico pode não ser uma boa pessoa enquanto uma pessoa experiente nas coisas práticas pode mais facilmente tomar decisões racionais e éticas. A *proairesis* é então um estado mental decorrente de uma deliberação em que se combina racionalmente o pensamento e o desejo e por isso a definição nas duas *Éticas* é que a *proairesis* é «um desejo deliberativo [*bouleutikē oreksis*] das coisas que dependem de nós, porque uma vez que decidimos na sequência de uma deliberação, nós desejamos de acordo com essa deliberação.» (EN, 1113a10-13; cf. EE, 1226b17-20). O argumento de Aristóteles é que um desejo deliberativo é um desejo que existe e se fundamenta porque decorreu de uma deliberação e não porque motivou o resultado de uma deliberação. A distinção subtil que se pretende estabelecer tem evidentemente a ver com aquilo que consideramos coisas boas e que o são não porque as desejamos, mas porque pensamos que o são e passamos a desejá-las por isso: «O bem é a coisa que nós desejamos porque pensamos que é boa, e não a coisa que pensamos que é boa porque desejamos. » (D. Wiggins, 1975-76: 231).

Se a *proairesis* parece depender da deliberação, *boleusis*, é necessário saber o que é a deliberação, sobre que coisas deliberamos e como é que deliberamos. De um modo geral, é evidente que não deliberamos acerca da natureza das coisas, do universal e do necessário, mas deliberamos acerca do contingente, i. e., do que depende de nós para acontecer (cf.: *EN*, 1112a20-35). Os homens da ciência não precisam de deliberar acerca de leis e da regularidade necessária dos casos aos quais essas leis se aplicam e as pessoas também não deliberam sobre coisas que podem ou não acontecer, mas cuja ocorrência é absolutamente imprevista: ninguém delibera se vai ganhar ou não o totoloto. Segundo a posição mais enfática de Aristóteles, como já vimos, também não se delibera sobre os fins das acções, mas sim sobre os meios: quando se fala com uma pessoa, não se delibera acerca do facto de a querermos compreender ou não, embora possamos deliberar acerca de estratégias para a compreendermos melhor ou de um determinado modo (cf.: *ibidem*: 1112b12-15).

Por outro lado, a deliberação não é uma ciência, uma intuição rápida, nem uma opinião ou crença. Que não seja uma ciência depende do facto de não se deliberar acerca das coisas da ciência e de a própria deliberação não ser uma ciência, quer dizer, não ser imutável e indiferente à particularidade dos casos, i. e., os resultados de uma deliberação variam de caso para caso, uma vez que o conteúdo das premissas do silogismo é diferente, mas o processo ou o curso da deliberação é sempre o mesmo. A deliberação não é uma opinião porque, enquanto da deliberação se pode dizer que a mesma foi correcta, da opinião ou crença não se pode afirmar isso, uma vez que nesse caso as opiniões e crenças passariam a ser verdades e não opiniões ou crenças, i. e., passariam a ser enunciados científicos. Uma intuição rápida não caracteriza também a deliberação, na medida em que deliberar equivale a investigar e calcular sobre coisas ainda indeterminadas (cf.: *ibidem*: 1142b10-15) e isso exige tempo para se aprender e tempo para se realizar. É também claro que, se a deliberação é uma virtude intelectual, nem todas as deliberações são verdadeiras deliberações, i. e., a deliberação é necessariamente a boa



deliberação, porque se exerce em função de um bem: a minúcia deliberativa de Iago não contribui para que consideremos Iago um virtuoso, no sentido ético, embora, do ponto de vista estrito da sua competência deliberativa, dificilmente se pode considerar o mesmo como irracional. Diz Aristóteles:

Deliberar bem é em si mesmo um bem, porque é esta rectidão deliberativa que é a boa deliberação, a saber aquela que se destina a cumprir um bem. (ibidem: 1142b20).

Não sendo imediata, a deliberação não pode prolongar-se indefinidamente e o último momento deliberativo deve coincidir com o início da *proairesis* e com a acção que se predeterminou pela deliberação, que pode ser recusar realizar qualquer acção:

A deliberação, diz Aristóteles, é um processo de trabalho a partir de um primeiro termo, nomeadamente o objectivo que se colocou, até um termo final, isto é, o começo da acção (T. D. J. Chappell, 1985: 69).

...aquilo que vem em último na análise é o primeiro na ordem da geração. (EN, 1112b24) (...) Com efeito, cada pessoa cessa de deliberar como agirá quando reconduz a si mesmo e à parte directriz de si mesmo, porque é esta que escolhe, o princípio do seu acto. (ibidem: 1113a5-7).

Os processos mentais descritos por Aristóteles parecem permitir o cumprimento das exigências que uma racionalização de acção, no sentido que Davidson dá a esta actividade, exigem, nomeadamente, permitir ao agente uma explicação em que se refira a combinação deliberada, condicionada por um fim determinado, entre um desejo ou vontade não constringidas e um conhecimento relevante, em relação ao que se deseja e ao que pode contribuir para a sua realização. Agir deste modo é agir voluntariamente e racionalmente.

Mas como é que se sabe que se chegou a fim de uma deliberação e que se tem de agir? Aparentemente, Aristóteles faz coincidir o fim da deliberação com a consideração da premissa menor de um silogismo prático e a sua relação com a maior, ou seja, aquilo que conduz uma deliberação é uma dedução.

Que a premissa maior do silogismo prático se deva constituir como especificação do fim da acção resulta pertinente, uma vez que todas as acções se realizam em função de um fim, i. e., de um bem desejável e potencialmente realizável. A premissa menor, pelo contrário, deve referir-se ao domínio do possível e do factível. Os exemplos são de *De Motu Animalium*:

... a conclusão derivada das duas premissas torna-se acção. Por exemplo, sempre que alguém concebe que todo o homem deve andar e ele é homem, anda imediatamente; ou que, neste caso particular, nenhum homem deve andar, e ele é homem, então fica parado. Em qualquer dos casos a acção segue-se a não ser que se verifique algum impedimento ou constrangimento. Novamente, eu devo criar um bem, uma casa é um bem, e eu imediatamente faço uma casa. Eu preciso de um agasalho, uma capa é um agasalho, eu preciso uma capa. O que eu preciso, eu devo fazer, eu preciso uma capa, então tenho de a fazer. E a conclusão 'Eu tenho de fazer uma capa' é uma acção. A acção resulta desde o começo do curso do pensamento. Se é para haver uma capa, tal e tal coisa é necessária, se esta coisa, então outra coisa, e uma pessoa age em conformidade com isso. Que a acção seja a conclusão é suficientemente claro, mas as premissas que conduzem à acção são de dois tipos, do bem e do possível. (701a9-ss).

Como é claro pelo excerto acima, nem todas as conclusões de silogismos práticos são especificamente acções e há acções que não decorrem de um silogismo prático, mas do encadeamento de vários. Que nem todas as conclusões de silogismos práticos sejam acções nota-se por exemplo na especificação de que «Eu tenho de fazer uma capa» é a decisão da acção de fazer uma capa e não a acção de a fazer. O facto de alguns destes silogismos práticos serem já o resultado de outros que os precederam deve-se ao facto de não podermos supor por exemplo que eu posso decidir, sem qualquer justificação, que «Eu preciso de um agasalho». De facto, esta premissa maior só faz sentido se considerarmos um silogismo prévio do tipo «Quando chove, todos os homens devem agasalhar-se»; «Se eu tiver um agasalho, eu protejo-me da chuva»; «Assim preciso um agasalho». Aparentemente, a ideia é que, quanto mais se recua, maior universalidade adquire a premissa maior e, deste modo, o facto de eu fazer um casaco pode estar a contribuir para a minha felicidade e, provavelmente, para a felicidade da humanidade. Mas, pese embora podermos ler a passagem à luz da última observação que esclarece alguns destes silogismos esquisitos, o mais relevante da passagem é que os exemplos e, sobretudo, a definição do conteúdo das premissas em *De Motu Animalium* — «as premissas da acção são de dois tipos, do bem e do possível» — não parecem coincidir exactamente com a definição do conteúdo das premissas e exemplos da *Ética A Nicómaco*. De facto, na *Ética A Nicómaco* diz-se que a premissa maior pertence ao domínio do universal e que a menor ao do particular, sendo que é atribuição do raciocínio indutivo fornecer os universais das

premissas maiores dos silogismos práticos (cf.: 1143a35-1143b1-5)<sup>28</sup>. Ora a diferença entre *De Motu Animalium* e *Ética A Nicómaco* tem duas implicações importantes: uma é a de saber se os princípios morais são de natureza universal ou particular, porque, como refere Chappell, «uma premissa do bem não tem de ser universal (...) [e] uma premissa do possível não tem de ser particular» (1985: 80); a outra é imaginar, a partir da resposta que se der à questão anterior, o tipo de educação moral e as metodologias pedagógicas que Aristóteles eventualmente propõe.

A passagem de *De Motu Animalium* decorre sob o tom do carácter mecânico e injuntivo das premissas do silogismo, sugerindo que o agente responde «imediatamente» ao resultado da aplicabilidade das duas premissas. (Aristóteles está nesta obra preocupado com a explicação do movimento e não das acções.) Quer dizer, perante tal e tal coisa, se esse for o caso, a pessoa age. Como é dito imediatamente a seguir ao excerto transcrito, o intelecto não se detém a considerar asserções óbvias das premissas: por exemplo no caso de «todo o homem deve andar», «eu sou homem», «logo ando», a pessoa não se demora na proposição «Eu sou homem» e imediatamente anda «sem reflexão». Mas evidentemente que não pode ser esta a conclusão da passagem porque, se o for, nós passávamos a agir de um modo compulsivo sempre que formulássemos um silogismo prático e, provavelmente justificaríamos as acções mais incríveis, apelando à racionalidade dos nossos procedimentos intelectuais prévios às nossas acções. Por exemplo, se eu pensar que aquele carro (um Mercedes que está no *stand*) me convém, atendendo ao meu desejo por carros bons, ao facto de aquele ser um modelo realmente bom, etc., e nada me impedir de o comprar — por exemplo, ter dinheiro, não ter já três carros, ter uma mulher complacente relativamente ao meu consumismo, etc. — isso não quer dizer que, se eu não comprar o Mercedes, o meu procedimento seja irracional, embora o mesmo não decorra da aplicação das premissas do meu raciocínio prático que, no entanto, é correcto.

---

<sup>28</sup> Encontra-se a mesma definição do conteúdo das premissas em *De Anima* «Ora distingue-se por um lado o juízo ou a proposição que assenta sobre o universal e, por outro, aquele que diz respeito ao singular (no primeiro caso enuncia-se que é preciso fazer tal acção, no segundo caso que certa acção é o caso e que se é o agente qualificado). Portanto, é o parecer da segunda premissa que imprime o movimento e não aquela que se reporta ao universal, ou não serão as duas, mas uma permanecendo em repouso, a outra não?» (434a17-20).

Mas se eu entrar no *stand* e comprar outro carro que não o Mercedes, em relação ao qual não mudei de ideias (i. e., continuo a achá-lo a escolha mais apropriada, útil e durável) neste caso a minha acção afigura-se estranha. E, no entanto, em *De Motu Animalium*, Aristóteles não parece ter em consideração esta situação porque localiza, essencialmente, no desejo a causa fundamental da acção, sendo aquilo que se quer ou deseja, não o que se pensou querer, mas o que determina o pensamento de que se quer essa coisa:

Eu quero uma bebida, diz o apetite [*epithumia*]; isto é uma bebida, diz a sensação [*aisthēsis*] ou imaginação [*phantasia*] ou pensamento [*nous*]: imediatamente eu bebo. Desta maneira, as criaturas vivas são impelidas a mover-se ou a agir, sendo o desejo a última causa do movimento, e o desejo surge pela percepção pela imaginação e pelo pensamento. (701a31-35).

Em síntese, no contexto de *De Motu Animalium*, os exemplos de silogismos práticos apresentados não são exemplos que contribuam para a ideia, aparentemente presente na *Ética* A *Nicómaco*, de que possuir sabedoria prática é assim uma coisa tão complicada ou com uma relevância ética tão significativa e isto sugere a ideia de que o silogismo prático não tem de ser necessariamente ético.

O factor crucial é, como Anscombe refere, que a premissa maior possua uma caracterização do que se considera desejável. Expressões e palavras como ‘quero’, ‘preciso’, ‘deve’, ‘é agradável’, em premissas do tipo «Quero / preciso de X» ou «Devo ter X» e «X é agradável aos homens», são «caracterizações da desiderabilidade» de X para A e não necessariamente da desiderabilidade universal de X. (Daqui, no entanto, não se pode inferir que tudo possa ser objecto do nosso desejo ou que nós não possamos estar enganados em relação às caracterizações de desiderabilidade a que procedemos.) Se, pelo menos segundo a versão de *De Motu Animalium*, o silogismo prático não é ético, resolvemos alguns problemas relacionados com o carácter aparentemente circunscrito (e não universal) da premissa maior e com o facto de a premissa menor pertencer ao domínio do possível, mas motivamos também uma série de problemas infortáveis. Imagine-se o seguinte caso que parafraseio de Anscombe, com algumas alterações significativas (cf.: Anscombe, 1957: 72, ss.). Um grupo de

soldados aliados, que avança pela Alemanha finalmente ocupada, surpreende um grupo de Nazis, sabedores de uma morte inevitável, a exterminar crianças judias, num lugar conspícuo de um campo de concentração. Instado pelos soldados aliados ou por um tribunal marcial a explicar o porquê daquela acção, o capitão Nazi responde da seguinte forma: «Convém a um Nazi, se ele sabe que vai morrer, passar os seus últimos momentos a matar judeus; ali estavam alguns judeus e nós éramos Nazis, perante uma morte iminente; imediatamente começámos a matar os judeus». Não é logo evidente como é que se pode imputar o cálculo prático do capitão Nazi afirmando-se que a acção resultante não devia ter decorrido daquelas premissas ou de quaisquer premissas, mas não parece que a melhor estratégia para demonstrar ao capitão Nazi que está errado e fez o que não devia seja apelar a princípios de natureza ética, uma vez que as caracterizações de desiderabilidade ética presentes nesses princípios dificilmente são partilhadas pelo capitão. De facto, dificilmente será eficaz dizer coisas do tipo «A vida humana é sagrada» — imagine-se a objecção: «precisamente porque é sagrada os últimos momentos devem ser aproveitados a realizarmos o conteúdo das nossas convicções essenciais» — ou «O que o homem deve fazer é amar todos os homens, amar todos os homens não faz parte da conduta de um Nazi, logo não convém a um homem ser Nazi». Mas pode talvez imputar-se a suposta verdade da premissa maior e dizer-se que não convém nada a um Nazi fazer uma coisa daquelas e que lhe convém fazer outras cuja caracterização de desiderabilidade ele pode partilhar, por exemplo, «Convém a um Nazi, na iminência da morte, suicidar-se; tentar fugir e sobreviver; deixar de ser Nazi, etc.». Aristóteles dificilmente consideraria, é claro, o cálculo do capitão Nazi como uma boa deliberação, sobretudo pela razão de que uma boa deliberação é a que se realiza sobre o que é bom ou em função de um fim bom, mas isso não parece ser muito claro nos exemplos de *De Motu Animalium*, nem nos poucos exemplos de silogismos práticos da *Ética A Nicómaco*. Por outro lado, a posição de Aristóteles também não configura exactamente a

descrição que, por exemplo Anscombe, faz daquilo que é a noção de bom e / ou bem por oposição à noção de verdadeiro:

... a noção de bem que é necessário introduzir numa descrição do querer [*an account of wanting*] não é a do que é realmente o bem mas a do que o agente concebe ser bem; o que o agente quer teria de ser caracterizável para ele como bem (...). Pelo contrário, quando se explica a verdade como um predicado de juízos, proposições, ou pensamentos, temos de falar de uma relação com o que é realmente assim, não apenas do que parece assim à mente que realiza juízos. Mas novamente, o bem (talvez falsamente) concebido pelo agente para caracterizar a coisa tem de ser realmente uma das muitas formas de bem. (1957: 76)<sup>29</sup>.

*Bonum est multiplex* é um bom argumento para se impugnar a ética, «se existe uma tal ciência» como diz Anscombe momentos antes desta passagem, atendendo talvez à extensão indeterminada e arbitrária do objecto da mesma<sup>30</sup>. Mas Aristóteles não pode pura e simplesmente restringir os princípios morais a enunciados de aplicabilidade localizada, dissociando-se a virtude da racionalidade, embora isso seja em parte responsável pelas dificuldades da filosofia da Antiguidade na resolução de questões acerca do mal e da sua possibilidade e acerca do prazer.

O problema que persiste é o de se saber como é que se estabelecem as premissas maiores do silogismo prático. Já percebemos que o procedimento da deliberação é dedutivo, que a premissa maior, embora universal, por vezes se constitui como especificação (particular e individual) de um fim que contribui para um outro, esse sim universal. Mas como é que se tem uma certeza suficiente acerca da verdade desse universal? Resulta essa certeza do hábito, da natureza, da educação moral? Aparentemente e como já vimos, Aristóteles apresenta argumentos que privilegiam qualquer um dos aspectos referidos, mas confere uma importância decisiva à indução no estabelecimento das premissas maiores que assim partilham as

---

<sup>29</sup> No entanto, em *De Anima* a posição de Aristóteles é exactamente semelhante à de Anscombe e colide com algumas proposições da *Ética A Nicómaco* (veja-se 1107a10-25): «Quanto ao que é alheio à acção, o verdadeiro e o falso, pertence ao mesmo género que o bom e mau, mas com a diferença de que os primeiros são-no absolutamente e os segundos são-no para um ser determinado.» (*De Anima*, 431b10-13). (Desenvolve-se aqui um aspecto cuja relevância e implicações foram discutidas na Introdução.)

<sup>30</sup> G. E. Moore, que não entende este argumento deste modo, afirma que «a definição de 'bom' é a questão mais fundamental de toda a Ética. O que se entende por 'bom' é (...) o *único* objecto simples do pensamento que é peculiar à Ética.», para quase imediatamente definir bom por uma tautologia que é, de certo modo, o melhor meio de restringir a extensão do conceito: «Se nos perguntarem 'O que é bom?', a nossa resposta será que bom é bom e ponto final na questão.» (G. E. Moore, 1903: 86, 87).

características da ciência na sua imutabilidade imune à contingência e deliberação, i. e., ao domínio da interpretação:

A indução portanto é princípio também do universal, enquanto que o silogismo procede do universal. Há por consequência princípios que servem de ponto de partida ao silogismo, princípios em relação aos quais não há silogismo possível e que são, portanto, obtidos por indução. (EN, 1139b30-32);

... nas demonstrações, a razão intuitiva apreende os termos imóveis e primeiros, e nos raciocínios de ordem prática, ela apreende o facto último e contingente, quer dizer a premissa menor, pois que estes factos são o princípio do fim a atingir, os casos particulares servem de ponto de partida para atingir os universais. (EN, 1143b1-5).

A sabedoria prática não é, então, apenas de natureza dedutiva, mas admite também a indução quer dizer o estabelecimento de princípios morais universais que especificam, pelo menos, os fins universais das nossas acções. À objecção do Nazi, que não vê como possa estar errada a sua premissa maior «Convém a um Nazi passar os últimos momentos da sua vida a matar crianças judias», não se deve essencialmente apresentar um catálogo de virtudes, que excluem claramente as acções decorrentes de um princípio daqueles, mas um argumento com um universal, resultante de um raciocínio indutivo, que contradiga a premissa maior do seu silogismo prático. Perante uma série de particulares observáveis deve ser claro para o capitão Nazi que ele tem mais razões para não passar a última hora da sua vida a matar judeus, caso isso seja possível, do que passar a última hora da sua vida a fazer isso. Aquilo que é necessário demonstrar é que o conteúdo dos princípios, pelos quais rege a suas acções, não é de maneira nenhuma universal, mas circunstancial e resultante de particulares manipulados, por exemplo, através da propaganda ou de uma educação anti-semita<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Não constitui objecto desta tese proceder à análise da possibilidade de fundamentar princípios morais independentes e premissas maiores dos silogismos práticos. Provavelmente a resolução do problema do nazi é impossível se não houver qualquer acordo acerca de modos de acção e de procedimentos com uma racionalidade partilhada. Assumir que o capitão nazi justifica a racionalidade dos seus actos, apelando à forma correcta como conclui a partir das premissas do silogismo prático, implica que o capitão nazi concorda connosco acerca dos factos e acerca de uma certa linguagem ética, mas não relativamente aos valores. O problema é que não é claro que este compromisso se possa restringir apenas aos factos ou à utilização de um idioma ético, porque, no contexto, em que estes factos são descritos por um determinado léxico e pela consideração de certos padrões de racionalidade (que até aqui são aceites pelo nazi), certos valores necessários são inerentes à utilização desse léxico e à aceitação desses padrões de racionalidade (cf.: H. Putnam, 1981: 143-144). Pese embora o carácter neutro dos silogismos práticos de *De Motu Animalium*, é mais ou menos claro que as premissas do silogismo em si não são abstractamente injuntivas, i. e., não se excluem, em absoluto, de uma consideração ética do seu conteúdo e, por isso, embora a justificação do nazi fosse hipoteticamente correcta, nunca poderia ser aceite do ponto de vista ético: «Para Aristóteles, uma concepção adequada de felicidade (*eudaimonia*) envolve uma concepção adequada da nossa natureza biológica e social, uma concepção adequada de razão (*nous*), e uma concepção adequada de

Em última instância, e se não conseguirmos proceder aos raciocínios exigidos ou tivermos dúvidas em relação à aplicabilidade pontual dos princípios éticos e práticos das acções, sempre podemos e devemos recorrer à conduta racional padrão do *phronimos* que é uma espécie de aferidor do bem, das decisões e dos comportamentos. O homem de bem possui a qualidade de interpretar correctamente as coisas e decidir qual o procedimento paradigmático e a justa medida face a uma determinada situação. A possibilidade de o mesmo se enganar não se coloca porque o bem de uma determinada coisa participa e é dependente das regras e critérios que o *phronimos* e / ou o homem de bem possuem para caracterizar essa coisa como boa e verdadeira:

Com efeito, o homem de bem [*o spoudaios*] julga [*krinei*] todas as coisas com rectidão, e todas lhe aparecem como são verdadeiramente. É que, para cada uma das disposições da nossa natureza há coisas boas e agradáveis que lhe são próprias / apropriadas, e sem dúvida que o que distingue principalmente o homem de bem é que ele percebe em todas as coisas a verdade que elas encerram, sendo para todas elas uma espécie de regra e medida [*kanōn kai metron*]. (ibidem: 1113a29-34; cf.: ibidem: 1176a16-20)<sup>32</sup>.

---

virtude, e estas são interdependentes.» (idem, 1983-1984: 269). Isto significa que, ou o nazi abandona o modo de explicação da sua acção, e neste caso deixa de ser claro como ela é intencional, livre e racional, ou se presta a uma justificação racional dos seus valores, no contexto do idioma ético que utiliza, para descrever a racionalidade da sua acção e, neste caso, é plausível que abandone a crença na injuntividade da sua premissa maior. Se o nazi se socorrer de uma justificação emotivista, pessoal ou de classe da sua posição, deixa de ser claro como pode provar a superioridade racional dos seus raciocínios e actos relativamente aos actos de outras pessoas que não matam judeus à hora da morte.

Grande parte do dilema que nos ocupa encontra uma relativa explicação na argumentação de Alasdair MacIntyre em *After Virtue* (1981) e também em *Three Rival Versions Of Moral Enquiry* (1990). Para MacIntyre a utilização do vocabulário ético de Aristóteles é impensável e insustentável fora do contexto ético e do consenso acerca do bem que caracterizou a origem desse vocabulário e a definição de estáveis identidades sociais das pessoas e padrões de racionalidade e virtude na acção. Assim a sua utilização num contexto liberal, que tende a equacionar como igualmente válidos pontos de vista substantivamente distintos acerca dos fins da acção, é um contra-senso e deixa lugar ao estabelecimento de uma moral de princípios e regras ou a uma fundamentação emotivista da ética.

<sup>32</sup> Como se percebe, há alguma instabilidade conceptual entre *phronimos* e *spoudaios* que a minha argumentação reflecte e que Aristóteles não esclarece em absoluto. O termo utilizado para 'homem de bem' é '*spoudaios*', mas a caracterização das competências éticas deste homem é paralela da descrição das competências do *phronimos* e da sua função social. Isto é especialmente visível na referência à exactidão e excelência no julgamento e à ideia de a conduta do homem de bem funcionar como cânon, relativamente ao carácter das coisas, das acções e das outras pessoas. É possível que se verifique uma ênfase particular nas virtudes intelectuais e nas competências de natureza prática e particular, quando se utiliza o termo '*phronimos*', e nas virtudes éticas ou no carácter, quando se utiliza o termo '*spoudaios*'. Mas, num certo sentido, um dos aspectos essenciais que na *Ética A Nicómaco* se interroga é o da possibilidade e legitimidade da distinção a que acabámos de proceder e, por isso, penso que o *phronimos* deve também ser entendido como *spoudaios* ou, pelo menos, percebido como tal na descrição de *spoudaios* que a passagem apresenta. Para uma passagem simétrica em que se caracteriza *phronimos*, veja-se 1143a25-30. Aí atribui-se ao *phronimos* a capacidade de um juízo recto [*gnōmēn*], da inteligência / compreensão [*sunēsīn*], da prudência [*phronēsīn*] e pensamento / razão intuitiva [*noun*]. Estas atribuições fazem do *phronimos*, tal como é dito a propósito do *spoudaios*, do homem de bem, um homem que julga de forma excelente as coisas últimas e os casos particulares e que é considerado pelos outros como paradigma de uma conduta equitativa característica dos homens de bem. Esta é também a leitura de Martha Husain em *Ontology And The Art Of Tragedy* (cf.: 2002: 81). Veja-se ainda a nota 17 em que é descrito o mesmo problema.



A descrição que até agora fizemos acerca do que é necessário para que, segundo Aristóteles, se possa dizer de um homem que agiu voluntariamente e de um modo livre e racional; segundo Davidson, se possa afirmar que a acção X é racional, porque conseguimos identificar a sua razão e causa e o nexó causal entre estas e a acção; e para que, na opinião de Anscombe, se considere uma determinada acção intencional, contribui para duas ideias fundamentais cujo desenvolvimento encerra esta parte do capítulo. Por um lado, não nos vemos quotidianamente a cumprir todas as condições de voluntário, racional e intencional, nem a proceder a deliberações guiadas pela estrutura lógica do silogismo prático de Aristóteles. Se isto é, de certo modo, assim, a dúvida possível que se suscita é a de saber qual é a pertinência e a legitimidade dos vocabulários, procedimentos éticos e mentais que descrevemos e comentámos. Por outro lado (e este é o ponto que me interessa), uma ideia que julgamos ter resultado dos argumentos apresentados é que elaborar teorias acerca da decisão, da acção, da virtude, da racionalidade, etc., não é uma actividade filosófica realizada apenas em função de algumas dificuldades com que nos deparamos, quando queremos descrever as acções, mas em virtude de concepções específicas do que é o homem e do que contribui para a definição da sua identidade pessoal e racional. Claro está que estas «concepções específicas» não são necessariamente anteriores à elaboração da teoria e exteriores ao vocabulário dos seus argumentos. Se isto for também verdade, é certo que resolvemos algumas das objecções acerca da pertinência de se falar destas coisas. O argumento é que entre as frases acerca do conhecimento que temos das pessoas e as frases acerca do que as pessoas fazem não há uma diferença fundamental e, por isso, para manifestarmos o nosso conhecimento dos outros, temos de recorrer a um léxico como aquele que explicámos ao longo do capítulo. Isso nota-se em frases como estas: «O Manuel é bem intencionado»; «A intenção dele era boa, as coisas é que correram mal»; «Desiludiu-me profundamente»; «A acção daquele político é sempre uma reacção»; «É uma criatura influenciável», etc.. A inquietação que aqui surge é a de saber como é

que lidamos com as acções das pessoas que não parecem poder ser descritas segundo os paradigmas apresentados. Não consideramos as suas acções como verdadeiras acções ou não consideramos aqueles agentes como pessoas?

Em relação à questão de raramente observarmos que, quando agimos, se verificam uma série de estados mentais que nos permitem, se for caso disso, dar uma explicação aceitável da nossa acção, a minha convicção é que, tanto os argumentos difíceis, acerca da inutilidade da teoria e da sua aparente inaplicabilidade, como os melhores argumentos sobre a sua pertinência, podem ser encontrados em teses quase pertencentes ao senso comum. Antes de tudo, a pertinência teórica de um enunciado filosófico não pode ser aferida pela sua aplicação ou não ou pelo seu carácter artificial ou não, a justificação teórica de um enunciado não é tanto resultante do modo como esse enunciado descreve certas coisas, mas como esse enunciado provoca ou realiza certas coisas. Uma das consequências deste argumento (ao qual não negamos alguns problemas), é que, por exemplo, não há acções fora das descrições disponíveis que temos para falar de acções. Se isto é assim e se as nossas descrições se servem de um léxico determinado, como deliberação, decisão, intenção, racional, voluntário, etc., então é relativamente indiferente que realmente se tenha passado na cabeça do agente aquilo que temos de supor que se passou para descrever a sua acção. Isto não significa que a interpretação seja uma actividade ditatorial, injusta ou arbitrária, nem significa que tudo se possa passar ou que nunca se acerta. Anscombe é aqui esclarecedora:

Se fosse suposto que a teoria [*account*] de Aristóteles descrevesse processos mentais reais [*actual mental processes*], seria em geral muito absurda. O interesse da teoria é que descreve uma ordem que está lá sempre que as acções são realizadas com intenções; (...) num certo sentido, a minha própria elaboração é tão artificial como a de Aristóteles, uma vez que uma série de questões 'Porquê?' como a descrita, com as respostas apropriadas, não pode acontecer frequentemente. (1957: 80).

Anscombe parece aqui defender a ideia de que um procedimento sintáctico, embora artificial, estabelece e define a ordem de um determinado sistema do qual, no entanto, julgamos que esse procedimento sintáctico depende. O termo essencial para Anscombe é «ordem» e que a ordem seja consequência de um procedimento sintáctico não se deve apenas ao facto de que

só possamos aceder à mesma através da linguagem que obedece à sintaxe, mas ao facto de só ser possível ordenar o «caos» que constitui a hipotética descrição de uma acção através de uma espécie de estruturação sintáctica do mental e das causas de uma acção: «‘O raciocínio prático’ de Aristóteles e a minha sequência [order] de questões ‘Porquê?’ podem ser entendidas como um instrumento que revela a ordem que existe neste caos.» (ibidem).

Constitui uma relativa evidência pensarmos que a versão de homem e ser racional, que Aristóteles, Davidson e Anscombe nos dão é semelhante, embora não seja tão claro qual é a súmula dos predicados necessários e suficientes para considerarmos o que é um homem, uma pessoa e um ser racional. Para não complicarmos a nossa argumentação assumamos que estes três conceitos são, por agora, intermutáveis e que, para o serem efectivamente num dado momento, temos de estabelecer, na sequência da argumentação até aqui exposta, um critério mínimo cuja extensão abranja os três. Por exemplo, podemos sustentar que para um homem ser pessoa e ser racional tem de ser capaz de realizar descrições coerentes das suas acções e isso depende em larga medida que ele e os outros acreditem que a sua mente é coerente ou ordenada. Supor isto implica também considerar uma série de outras coisas associadas: por exemplo, que uma pessoa permanece idêntica a si mesma e não muda de opinião constantemente acerca de coisas essenciais ou se metamorfoseia noutra pessoa; que os procedimentos racionais obedecem a estruturas relativamente fixas de comportamento, que as descrições causais têm certas formas dependentes de certas regras, etc.. Davidson e Anscombe aceitariam isto e Aristóteles também, se considerarmos que explicação coerente e ordenada é também uma explicação ética. Mas talvez o facto de nos surpreendermos, com alguma frequência, acerca de certas pessoas resulte, entre outras coisas, de isto nem sempre ser assim.

Freud, como a maior parte das pessoas, deve ter gostado de surpresas, mas também deve ter achado que há um limite para elas. De facto, Freud parece alargar, consideravelmente,

o espectro do que é susceptível de ser surpreendente e conceder-nos mais matéria de espanto, indignação, pensamento e doença. Mas, e um pouco em consequência disso, uma das suas metodologias paliativas é sugerir que não devemos surpreendermo-nos excessivamente com essas coisas estranhas. Coincide, assim, a cura com a cessação da surpresa, dos sintomas e, num certo sentido, do pensamento. Como diz Davidson: ...«Freud aumentou largamente o número de fenómenos que podem ser considerados racionais: descobrimos que nós temos razões para termos esquecimentos, para nos enganarmos, ou para termos medos exagerados.» (D. Davidson, 1982 b: 24). Freud não quer talvez abdicar facilmente da sua posição de cientista e, portanto, aquilo que sustenta é que há muitas coisas que nos parecem contingentes, estranhas, irracionais e patológicas que, no entanto, são estritamente necessárias (embora, paradoxalmente, os seus procedimentos pareçam absolutamente hermenêuticos exactamente por isso). Isto evidentemente pode provocar-nos alguma indignação porque se constitui como uma surpresa maior do que a surpresa, o espanto e, talvez, o terror que nos causa a descrição do conteúdo das nossas patologias:

Por vezes, quando o doutor largava uma enormidade escandalosa demais, eu arriscava uma objecção. Por exemplo, não concordava com a ideia de que todas as minhas palavras, todos os meus pensamentos houvessem sido dum criminoso. A esta modesta observação, ele arregalava os olhos de pavor. O quê?! Eu estava curado e recusava-me a compreendê-lo! Revelavam-me que desejara arrebatá-la minha mãe do lar conjugal e não queria reconhecer que me sentia aliviado! Obstinação inaudita! É certo que o doutor admitia que a minha cura só seria total depois da minha 'reeducação', isto é, depois de me habituar a considerar as coisas (o desejo de matar meu pai, de possuir minha mãe) como absolutamente normais, inocentes, impróprias para despertar remorsos. «Em suma» disse-me ele um dia «o senhor é um convalescente que ainda não se acostumou a viver sem febre. Isso virá com o tempo.» (I. Svevo, 1923: 334).

A versão de homem que Freud nos dá é bem diferente da versão de homem que descrevemos e isso depende, já se vê, do facto de a teoria da acção e da mente apresentada por Freud ser substancialmente distinta das teorias que até agora vimos. No entanto, a diferença de Freud em relação aos filósofos é interessante porque, num certo sentido, a preocupação da psicanálise com a ideia de causalidade e de sintaxe mental e, portanto, de coerência estrutural do ser humano, é muito mais significativa e consequente do que na filosofia. Esta preocupação mede-se pela extensão que esses conceitos unificadores assumem na reestruturação de

descontinuidades ou coisas que julgaríamos fruto do acaso e da contingência e não da nossa «vontade ou responsabilidade» psíquica inconsciente.

Aquilo que Freud nos diz é, por um lado, que o esquecimento nunca é, infelizmente, absoluto e que a amnésia, porque artificial, é geralmente má, porque provoca a ilusão de que as nossas acções presentes ou são meramente acidentais ou têm de ser necessariamente explicáveis através de causas presentes, o que se revela completamente impraticável em certas circunstâncias. Deste ponto de vista, a psicanálise surge como um exercício de coordenação de coisas distantes, distintas e desconexas, cuja relação foi apagada por manobras infelizes de esquecimento, pela repressão ou pelos mecanismos de defesa:

A tarefa que o método psicanalítico pretende levar a cabo pode expressar-se de diversas maneiras, todas no fundo equivalentes. Pode dizer-se que o fim do tratamento é suprimir amnésias. Uma vez entupidas todas as lacunas da memória e aclarados todos os misteriosos afectos da vida psíquica, torna-se impossível a persistência da enfermidade e mesmo o ressurgimento desta. Pode também dizer-se que o fim perseguido é o de destruir todas as repressões, pois o estado psíquico resultante é o mesmo que o obtido pela resolução de todas as amnésias. Empregando uma fórmula mais lata, pode dizer-se também que se trata de tornar acessível ao consciente o inconsciente, o que se consegue com a vitória sobre a resistência. (1904: 1005)<sup>33</sup>.

Embora Freud, por razões fáceis de adivinhar, hesite na descrição exacta do método psicanalítico, reconhecemos implicitamente em todas as definições a convicção de que a nossa concepção existencial do ser humano erra quando entende exclusivamente o sujeito a partir de uma continuidade descritiva, não considerando que o mesmo é muitas vezes o resultado de rupturas e esquecimentos, que obliteram ou criam instabilidades nessa continuidade. Este aspecto parece resultar de uma ineficácia ou de um funcionamento errado do esquecimento e tem como consequência negativa uma espécie de persistência irritante de fragmentos de experiências, que não compreendemos, nem conseguimos verbalizar de um modo coordenado. A persistência, na forma de sintomas patológicos ou sonhos, por exemplo, destes fragmentos constitui a denúncia do insucesso das nossas amnésias e justifica o tratamento. A psicanálise constitui-se assim como actividade hermenêutica sibilina, na medida em que a função do

---

<sup>33</sup> Este ensaio, cujo título original é «Die Freud'sche psychoanalytische Methode», foi publicado em 1904 sem o nome do autor, que se refere a si mesmo na terceira pessoa.

psicanalista é promover interpretações e traduções de enunciados sobre acções ou experiências, que não obedecem a princípios ou fins semelhantes, e portanto não possuem uma gramática comum. A ideia de que a explicação dos procedimentos humanos depende do tipo de relação que se verifica entre estes e o princípio do prazer e o princípio da realidade, enquanto factores determinantes do funcionamento mental, implica que solução para as patologias esteja no desvendar das causas que levaram um desses princípios, o princípio do prazer, a ser satisfeito de modo desequilibrado intrometendo-se ilegítimamente no território do outro<sup>34</sup>.

Ao preencher discontinuidades mnésicas, através de textos, sintacticamente correctos, proporciona-se a cura e restabelece-se a identidade da pessoa, reconhecendo-se que a sua mente é múltipla e diversa. Se preencher discontinuidades mnésicas é curar o paciente, Freud demonstra também, provavelmente sem querer, que as acções ou as experiências (e quem sabe algumas doenças) não existem fora das descrições que fazemos delas. Tomar a anuência do paciente ou a cura como critérios para avaliar a pertinência das nossas descrições de uma experiência psíquica ou física é demonstrar que certas descrições são mais persuasivas e coerentes, porque produzem os efeitos supostamente mais desejados, e não provar que essas são as descrições únicas e necessárias de uma determinada situação. É esta plasticidade do método, dos argumentos e das descrições que nos deixa menos contentes, quando nos vemos «obrigados» a recorrer a Freud <sup>35</sup>, mas é também esta maleabilidade que permite à psicanálise a sua intromissão em outros campos, nomeadamente na arte.

---

<sup>34</sup> A situação normal é para Freud aquela que decorre não da anulação do princípio do prazer, mas da sua substituição progressiva pelo princípio da realidade, devendo ser esta substituição um dos objectivos fundamentais da educação: «Na realidade, a substituição do princípio do prazer pelo princípio da realidade não significa uma exclusão do princípio do prazer, senão tão-só um assegurar do mesmo. Renuncia-se a um prazer momentâneo, de consequências inseguras, mas somente para alcançar por um novo caminho um prazer ulterior e seguro. (...) A educação pode ser descrita como um estímulo para o vencimento do princípio do prazer e sua substituição pelo princípio da realidade.» (1911: 1641).

<sup>35</sup> Este é um dos tópicos onde se localiza uma das críticas mais comuns a Freud e que o mesmo tentou muitas vezes mitigar com o argumento de que as exigências dos pacientes não se compadeciam com definições mais científicas e metódicas da teoria e dos procedimentos. Considere-se, por exemplo, a propósito desta deficiência científica este comentário de Ernst Nagel: ...«uma teoria consistente não pode implicar duas consequências incompatíveis, uma teoria credível não deve apenas ser confirmada por evidência observável. Também deve ser capaz de ser negada por essa evidência. Em síntese, uma teoria não deve ser formulada de modo a poder ser

Adicionalmente, Freud sugere que as nossas explicações das acções são sempre provisórias e indefinidas porque, ao contrário de Aristóteles, que acredita no nosso domínio sobre estados mentais e mecanismos psíquicos, Freud pensa que nem todos os eventos mentais são controlados por nós, sendo a mente uma espécie de campo de batalha invisível para o sujeito que possui essa mente. Dizer que o ser humano tem de ser entendido a partir da consideração de sistemas psíquicos com uma autonomia própria e não privilegiada — o inconsciente, o pré-consciente e o consciente — é criar a impossibilidade de se atingir a essência do eu e consequentemente das coisas, porque não se estabelece qualquer hierarquia entre os fenómenos mentais. Freud não reitera argumentos acerca das paixões e da razão, não seguindo nem o tratamento clássico do tópico, nem Hume, que submete a razão às paixões. O inconsciente não é subalterno do consciente, nem por ser o receptáculo dos actos latentes e do reprimido, em virtude da acção das defesas e resistências, nem porque habitualmente, e erradamente segundo Freud (cf.: 1915: 2062, ss.), equacionamos a mente com o consciente. Ao proceder deste modo, Freud propõe a versão de um homem desprovido de centro, coarctando a possibilidade de as suas teses contribuírem para uma moral pública, uma vez que não se identifica no ser humano um núcleo estável e suficientemente universal para se estabelecer a possibilidade de princípios universais<sup>36</sup>. Além disso, o indivíduo surpreende-se, às vezes, com actos que não pode imediatamente identificar como seus e, portanto, não pode propriamente corrigir-se a si mesmo ou converter-se, apenas alargar a extensão de uma espécie de responsabilidade não imputável, reconciliar-se consigo mesmo e com as suas outras pessoas. A recuperação dos estados de amnésia impede que nos purifiquemos e sejamos caridosos, através da anulação ou esquecimento de nós mesmos, numa aferição cristã ou kantiana dos nossos actos em função do seu efeito nos outros.

---

sempre construída e manipulada permitindo a explicação de quaisquer casos reais, não sendo relevante se uma observação controlada mostra estarmos perante um estado de coisas ou o seu oposto.» (1958: 40).

<sup>36</sup> Sigo aqui de perto a Richard Rorty em «Freud e a reflexão moral» (cf.: 1986: 243), cuja principal referência, por sua vez, é Philip Rieff, (1966), *Freud: The Mind Of The Moralist*, N Y: Harper and Row.

Não podemos esquecer que as acções que a psicanálise procura explicar e descrever não são propriamente as acções a que nos referíamos quando comentámos Aristóteles e Davidson. Mas a forma e o estilo destas novas explicações e os actos passíveis destas descrições levam-nos a pensar que acções e eventos mentais, nos quais pensámos na parte substancial deste capítulo, não são assim tão comuns. Mesmo não supondo as explicações que se referem a casos patológicos, Freud parece sustentar que a sua teoria é uma teoria da acção em geral, quando, por exemplo em obras como *Psicopatologia Da Vida Quotidiana* (1901), se propõe explicar actos quotidianos utilizando o léxico «clínico» da psicanálise e as mesmas metodologias interpretativas, regidas pelos mesmos pressupostos científicos que utiliza, quando está no consultório. Aquilo que observamos é que o conjunto de eventos que, de certo modo, contam como acções é substancialmente alargado, interrogando-se de forma drástica tudo aquilo que atribuímos ao domínio do acaso e fortuito, ao que habitualmente consideramos involuntário ou accidental. Todo o livro *Psicopatologia Da Vida Quotidiana* é uma demonstração destas convicções, mas há exemplos especialmente sugestivos:

Toda a mudança na maneira habitual de vestir, toda a pequena negligência (por exemplo, um botão desapertado) e todo o princípio de nudez querem expressar algo que o proprietário do traje não deseja dizer directamente e acerca do qual, porque inconsciente dele, não saberia, na maioria dos casos, dizer nada. (1901: 877).

Ter intenções, motivos ou fins e proceder a deliberações não são por isso, nos termos de Freud, procedimentos exclusivos dos sujeitos que pensam dominar a sua mente e controlam as suas acções. São também coisas que, às vezes nos acontecem, como se delas fôssemos pacientes, mostrando-se no nosso agir quotidiano de um modo disfarçado e imprevisível, revelando-nos um espaço interior que nos assombra e determina. Não é, portanto, muito sensato discutirmos o que é racional para Freud, ou fazermos depender a racionalidade do sujeito da sua capacidade de responder à pergunta «Porquê?», não só porque, muitas vezes, ele não saberá responder, mas sobretudo porque a resposta pode ser apenas mais um sintoma do que pretendemos explicar e não a sua causa. Na realidade, o verdadeiro problema de Freud não é



dizer o que é o racional, mas explicar porque é que acontecem coisas irracionais. O problema é que a explicação engenhosa e minuciosa da psicanálise acabou por anular, de certo modo, a existência da irracionalidade, localizando a sua explicação causal noutra sítio que não aquele onde habitualmente procuramos.

Neste sentido, as soluções da psicanálise são pouco interessantes, mas, por vezes, irritantemente eficazes, na resolução dos casos, que nos vão ocupar no capítulo seguinte, e que, de um modo geral, colocam aporias graves às teorias causais da acção, porque tendem a violar os pressupostos mais fundamentais que apresentámos ao longo deste capítulo.

Todos nós admitimos, com uma facilidade admirável, que, às vezes, agimos, conscientemente, contra os nossos princípios mais essenciais; acreditamos em coisas que e porque são desmentidas categoricamente pelas evidências de que dispomos e tomamos os nossos desejos por realidades. Possuir a evidência de que isto nos acontece com uma frequência quase quotidiana não equivale, no entanto, a legitimar a sua ocorrência e muito menos a explicar o seu motivo, se é que existe algum motivo. Na verdade, as implicações destes actos fazem-nos repensar tudo aquilo que escrevemos e, juntamente com Freud, a reflectirmos se, na realidade, temos razões suficientes para supormos que sabemos como e porquê as pessoas agem de um determinado modo e segundo certas intenções, i. e., se temos razões para admitirmos que nos conhecemos e se a nossa importância e satisfação humanas dependem da nossa transparência. Talvez não seja essencial racionalizar as acções humanas e isso se constitua como um óbice ao conhecimento do que realmente acontece quando procedemos de determinada maneira. Como David Pears afirma: ...«de facto, às vezes, as pessoas racionalizam as suas intenções ou acções em função da sua dignidade. Elas não gostam da ideia de serem julgadas irracionais e são mais conduzidas [a isso] pela vergonha do que pela culpa» (1984: 49).

As consequências desta família de acções e procedimentos estranhos são tão relevantes que muitos filósofos se empenham, contra a evidência da sua ocorrência, em explicar

porque é que estas coisas, na realidade, não podem ocorrer e muitos psicólogos aceitam de modo imediato que acontecem porque assumem, na senda de Freud, que a *psykhē* está dividida em departamentos contraditórios. A crítica aos primeiros apela à evidência empírica, ao senso comum e à diferença entre a formulação do pensamento filosófico e o pensamento e comportamento quotidianos, a objecção aos segundos tende a acentuar a sua maneira pouco científica e metódica de tratar os fenómenos, cuja explicação tendem a derivar da sua interpretação e da afirmação da sua inevitabilidade <sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> D. Pears descreve a posição dos filósofos e psicólogos e as infelicidades da sua argumentação nestes termos: «Os filósofos projectam no pensamento e comportamento comuns [*ordinary thought and behaviour*] a racionalidade das suas próprias análises do pensamento e comportamento comuns. O seu preconceito é vulgar entre espectadores, que esquecem o que é ser um participante: 'Como podem eles falhar evitar os erros que são tão óbvios para nós?'. (...)»

A rapidez com que os psicólogos se afastam dos paradoxos difíceis dos filósofos é directamente proporcional à vacuidade dos seus esquemas explanatórios excessivamente gerais e à sua falta de compromisso com algo absolutamente preciso.» (1984: 3-4).

## II

### Os nossos princípios e a surpresa

Os dias acabaram por ser cheios de cigarros e de decisões de não fumar — e, para não esconder nada, direi que de tempos a tempos ainda é assim. (...) Na actualidade, velho como sou e sem ninguém a exigir nada de mim, passo frequentemente dos cigarros às boas resoluções e destas aos cigarros. Que sentido têm hoje tais resoluções? (I. Svevo, 1923: 14-15)

Houve um tempo em que não me enganava; mas tinha falseado desde o princípio as minhas relações com Adelina e daí se originaram os meus erros. (ibidem: 72)

Uma mulher, em geral, nós criamo-la pelo nosso desejo. (ibidem: 233)

Supor, como defendemos no capítulo anterior, que as acções humanas são causadas pela consideração de fins que as determinam e que, sendo assim, podemos descrever processos mentais, como a deliberação e o silogismo prático, por exemplo, é uma maneira eficaz de resolvermos perguntas acerca de intenções e objectivos e descrevermos as nossas acções de um modo minimamente coerente. A questão, mais uma vez, de saber se terá sido isso que realmente ocorreu é secundária e não impugna directamente o facto de qualquer descrição da acção ou qualquer acto interpretativo passar necessariamente pela consideração da intenção, das deliberações, decisões e dos fins pelos quais se realizou determinada coisa. Ora as surpresas e aporias surgem quando se verifica a ocorrência de certas acções ou crenças que não obedecem aos princípios fundamentais do agente que as realiza e que, noutras circunstâncias, se rege por esses princípios, confirmando, nestes casos, os argumentos de uma teoria causal da acção. A questão que se coloca portanto é a de saber se existem momentos em que o sujeito age intencionalmente não em função dos seus melhores motivos e razões, fundamentados por crenças que lhe asseguram a veracidade e pertinência desses motivos e razões, mas respondendo a motivos, crenças, desejos, pro-atitudes, que considera secundários ou nem sequer percebe como essencialmente seus?

Se as minhas racionalizações de acções como conduzir com cuidado e sóbrio, não ser dado a desportos violentos, ter cuidado a atravessar a rua, não comer todos os dias *fast-food*, passam por respostas como «Prezo a minha saúde, a minha vida e a dos outros», «Há criaturas que desejam que eu continue a existir e me amam», «Ainda estou na posse das minhas faculdades mentais e sei o que me convém», etc., é impossível que as mesmas respostas sejam consideradas como racionalizações da minha acção de fumar três maços de cigarros por dia. É, aliás, duvidoso que respostas como «É o vício», «O meu estilo *dandy* exige uma *cigarette*», sejam admissíveis como racionalizações do meu acto, porque são imediatamente susceptíveis a objecções do tipo «Mas o vício é compatível com ou mais importante do que prezares a tua vida e a tua saúde?», etc..

Identificamos a origem destes enigmas na discussão moral da Antiguidade acerca da possibilidade do mal e já vimos no capítulo anterior que a posição de Sócrates, no *Protágoras*, é a de que quem pratica o mal só pode estar enganado em relação ao verdadeiro bem, porque ninguém pode lesar voluntariamente e conscientemente os seus próprios interesses.

A formulação mais dramática deste tópico encontra-se provavelmente num autor que procura conciliar, no seu discurso, a filosofia platónica e a doutrina do *Novo Testamento*, da Revelação: S. Agostinho. De facto, para justificar a missão salvífica de Cristo, S. Agostinho tem de supor a existência do pecado e este só o é se as pessoas escolherem livremente o mal, quer dizer intencionalmente e racionalmente, o que tende a ser negado pela tradição filosófica da Antiguidade da qual S. Agostinho também é herdeiro. Para S. Agostinho, conceitos como vontade, escolha e desejo podem ser entendidos de um ponto de vista neutro, nem orientados naturalmente para o bem nem para o mal, mas são também percebidos como intrinsecamente bons, porque dados ao homem por Deus. Ora o problema é então saber de onde é que surge ou qual a causa de uma «vontade má» que nos faz escolher o mal voluntariamente.

A ofensiva de S. Agostinho contra os Maniqueístas equivale à recusa de uma espécie de solução que passe por uma divisão da mente com princípios e substâncias contraditórias entre si, imunes à decisão consciente do agente, e corresponde também à recusa de um entendimento do indivíduo de um ponto de vista determinista que automaticamente o desresponsabiliza tanto dos actos bons como dos maus. Mas, ao proceder assim, S. Agostinho torna a questão muito mais interessante e difícil porque se compromete com a tese de que a vontade não está naturalmente orientada para o bem e / ou para o mal e obriga-se a resolver o problema da origem da vontade má, equacionando a aporia de que essa origem possa encontrar-se no próprio Criador, o que evidentemente não pode admitir. Sustentar, como os Maniqueístas, que há duas substâncias — uma boa, participante da própria substância divina, e outra má, participante da substância maléfica — às quais correspondem, no contexto psicológico, duas almas com desejos e fins contraditórios, cuja realização, do ponto de vista abstracto, é igualmente legítima e perfeita, implica, para S. Agostinho, a defesa de crenças paradoxais inaceitáveis.

Por um lado, o próprio conceito de substância impede a consideração de uma substância má: as substâncias são necessária e naturalmente boas, porque criadas por Deus. Assim, uma acção má e uma coisa má só o podem ser enquanto acção e coisa privadas do bem e não como participantes de um mal essencial, cujo cumprimento pertence ao domínio da necessidade. Uma vontade má não é causada, pela mesma ordem de razões, por uma alma má, mas por um afastamento do exercício naturalmente bom da vontade, o que corresponde, num certo sentido, a uma perda de substância e não a uma substância diferente, sendo, neste sentido, que o mal é uma *privatio boni*. Indagar a causa última da vontade má e do mal é, pelos argumentos referidos, um exercício filosófico que demonstra o modo como o sujeito se priva do bem e despoja, em si próprio, o bem da sua substância. Inquirir sobre o mal é perceber como o homem perde a sua natureza, pelo que a importância que o texto apologético tem para S.

Agostinho advém do facto de este texto se constituir como actividade que reconstitui a identidade do sujeito:

Ninguém procure pois a causa eficiente da vontade má, porque essa causa não é eficiente, mas sim deficiente. A vontade má não é uma eficiência mas uma deficiência. De facto, separar-se d'Aquele que é no mais alto grau para se voltar para o que tem menos ser é começar a ter uma vontade má. Querer, portanto, descobrir uma causa desta defeição quando ela é, como disse, não eficiente, mas deficiente, é como se se quisesse ver as trevas e ouvir o silêncio. São duas coisas que conhecemos, mas nem uma pelos olhos nem a outra pelos ouvidos — não na substância, mas na privação da substância. Ninguém, portanto, procure saber de mim o que sei que não sei, salvo talvez o aprender a ignorar o que é preciso saber que não se pode saber. (*De Civitate Dei*, XII, viii).

O interesse particular destes argumentos é a demonstração de que a resolução de uma aporia pode passar pela afirmação da natureza estritamente necessária da aporia para a caracterização do problema que se procura descrever, e, portanto, pela não-descrição e resolução do problema, pelo menos no sentido habitual de resolução. Quer dizer, explicar o mal ou a contradição em que consiste adquirir uma vontade má seria, nos termos da passagem anterior, um erro filosófico, na medida em que aquilo que é nada não possui matéria predicável, sobre a qual se possam elaborar argumentos. Este é um argumento interessante para acabar com interpretações e sustentar que a virtude de algumas teorias e interpretações é serem necessariamente incompletas. O desconforto e indignação filosóficas, perante tal expediente argumentativo, são apenas resultantes dos factos de considerarmos que se trata de um expediente argumentativo, potencialmente revelador da incapacidade de resolver o enigma, e de desconfiarmos intuitivamente de argumentos cuja expressão tende a ser o silêncio.

Por outro lado, os Maniqueístas também não podem ter razão quando sustentam que certas acções são realizadas em função de um fim exigido por uma «substância má», porque, tal como em Aristóteles, S. Agostinho não pode conceber que alguém realize voluntária e racionalmente uma acção contra os seus melhores interesses e razões. Neste sentido, numa descrição de uma acção má, não faz sentido investigar-se o mal que se atinge ou o fim mau que se cumpre, mas o bem que se perdeu ou o bem que, erradamente ou ilusoriamente, se procurou.

É evidente que o resultado da pesquisa é, deste ponto de vista, progressivamente nulo, porque a acção é um exercício de privação, de renúncia e não de ganho<sup>38</sup>:

Portanto, quando se indaga a razão por que se praticou um crime, esta não é digna de crédito, se não se descobre que a sua causa pode ter sido, ou o desejo de alcançar alguns dos bens a que chamamos ínfimos, ou o medo de os perder. Esses bens são, sem dúvida, belos e atraentes, ainda que, comparados com os superiores e celestes, não passem de desprezíveis e abjectos.

Alguém matou um homem. E porquê? Ou porque lhe amava a esposa ou o campo, ou porque queria roubar para viver, ou porque temia que lhe fosse tirada alguma coisa, ou finalmente porque, injuriado, ardia no desejo de vingança. Acaso teria cometido o homicídio sem causa, deleitado no próprio homicídio? Quem acreditará? [*Num homicidium sine causa faceret, ipso homicidio delectatus? Quis crediderit?*] (*Confessiones*, II, 5).

A concessão de S. Agostinho à filosofia clássica é então supor que ninguém voluntária e racionalmente faz o mal, porque a acção voluntária só é explicável se supusermos que lhe subjaz um fim bom. Mas, enquanto a filosofia clássica tendia a derivar da impossibilidade de explicação do mal o argumento de que o mesmo não existia, S. Agostinho sugere que o mal é inexplicável, mas que isso não implica que o mesmo não exista e que não resulte da vontade do agente, que age irracionalmente ao praticá-lo. Quer dizer, o facto de se tratar de um paradoxo, do ponto de vista da racionalidade da acção, não quer dizer que a mesma deixe de ser voluntária por isso. Daqui não se pode inferir contudo que ser racional seja acessório, quando realizamos actos voluntários, quer apenas dizer que a acção má se constitui como excepção à racionalidade, na medida em que não admite uma justificação racional. Aliás, é esta

---

<sup>38</sup> É por esta razão que o texto de S. Agostinho sobre o pecado e a origem do mesmo não deve ser entendido do ponto de vista filosófico ou moral, mas essencialmente do ponto de vista estético, uma vez que, por um lado, não se podem construir proposições sobre o Nada e, por outro, trata-se de criar descrições sucessivas a partir de um vazio de conteúdo. O discurso preenche o vazio semântico de uma acção má, constrói-a. A paradoxal atenção exigida por algo desprovido de conteúdo semântico, finalidade e utilidade, configura uma atitude estética e uma metodologia descritiva também estética, uma vez que as proposições acerca do mal não possuem um referente fora do próprio discurso paradoxal acerca desse mal. A justificação de acções reprováveis e perversas é, deste ponto de vista, uma justificação estética, que toma lugar num texto sempre insuficiente, enquanto considerar como objecto de análise algo que supõe exterior, mas que, como vimos, é nada, sendo por isso insusceptível de descrições e explicações. Esta insuficiência textual revela-se numa estrutura, cujos predicados essenciais são a aporia e a hipérbole, em relação às (im)possíveis causas dos actos maus, implicando isso uma transferência da atenção do sujeito dos próprios actos para o modo de estruturação retórica do seu próprio texto que, em última análise, é responsável pelas características desses actos. No caso específico das *Confissões*, uma resolução desta inevitável constituição estética do mal corresponde a uma mudança do estilo e do objecto do texto e à afirmação aparentemente política de uma identidade distinta da que resulta da descrição apologética das acções. Na segunda parte das *Confissões*, (Livros X-XIII), não só S. Agostinho está empenhado em demonstrar que a primeira parte da sua obra é inútil, não assumindo como essencialmente sua a imagem que até aí nos apresentou — «Revelarei, pois, àqueles a quem me mandais servir não o que fui mas o que [já] sou e ainda sou. (...) Este é o fruto de minhas *Confissões*, não do que fui, mas do que sou.» (*Confessiones*, X, 4) — como o que lhe interessa realmente é apresentar uma teoria interpretativa acerca dos primeiros livros da Bíblia, do tempo e da memória. A questão não é portanto a de o sujeito se caracterizar pelo modo como avalia as suas acções, pela relação que estabelece com essas acções ou pela afirmação das acções que se pretendem realizar, mas sim o de se constituir como texto com um estilo diferente.

peculiaridade da acção má que a torna especialmente misteriosa e aporética e intrinsecamente inexplicável, porque se esta acção pudesse admitir uma explicação racional deixava de ser uma acção má, ou pelo menos irracional:

... a má acção voluntária [*wilful wrongdoing*] é o caso excepcional. Aquilo que o torna tão misterioso é que contradiz precisamente uma outra regra sem excepções: a regra de que toda a acção voluntária tem necessariamente, por natureza, uma qualquer justificação racional. (Chappell, 1985: 201).

David Pears caracteriza irracionalidade dizendo que se trata de uma falha na utilização correcta de material que a mente já possui (cf.: 1984: 6), o que limita consideravelmente a nossa análise de casos, excluindo-se uma série de situações que, intuitivamente ou apressadamente, consideramos irracionais<sup>39</sup>. Na linguagem de S. Agostinho, isto equivale a dizer que certa acção só é pecado se a pessoa possuir a consciência de que a descrição dessa acção se enquadra numa certa taxinomia da teologia moral (que não é necessariamente independente do discurso da pessoa que percebe determinado acto como pecado).

É claro que aqui temos de ignorar temporariamente a questão de sabermos o que é a nossa mente ou a dos outros já possui, para que possamos depois inferir em que medida é que esses dados foram mal utilizados ou violados. Também temos de esquecer tudo o que Freud diz acerca da interferência que se verifica entre os diferentes sistemas que habitam o indivíduo. De qualquer maneira, casos de incompetência ou inabilidade motora na execução de certas acções, engano e pouca habilidade ou imperícia interpretativas são casos que podem originar acções que, do ponto de vista de terceiros, são irracionais, mas que o não são porque o próprio agente e a sua acção não podem ser explicados em função do que é racional ou não. Se um determinado homem, especialmente cretino, revela uma total imperícia em reconhecer todos os sinais que contribuem para a convicção de que a sua namorada lhe é infiel, então o facto de ele considerar, contra todas as evidências, que a namorada o ama e lhe é fiel não é um caso de irracionalidade. Não se trata de um caso de irracionalidade porque não foi utilizada indevidamente, pelo sujeito,

---

<sup>39</sup> É duvidoso que, antes de se ter conhecimento dos malefícios do tabaco, um fumador formulasse resoluções para deixar de fumar. Aliás, o formular dessas resoluções, seria especialmente enigmático e, portanto, o acto de fumar só é irracional em virtude da convicção de que fumar é prejudicial e não é necessário.



nenhuma das suas crenças. Na realidade ele sempre teve uma excelente opinião da sua namorada e continua a tê-la mesmo quando observa situações que, para todas as outras pessoas, seriam inadmissíveis. Aquilo que acontece é que, do ponto de vista de terceiros, não sabe interpretar certos sinais e atribuir-lhes o significado devido. A prova disso, por exemplo, poderia ser que, vendo uma situação semelhante num filme, não consegue perceber porque é que o par se separa ou o homem acusa a mulher de ser infiel.

O procedimento só é irracional e difícil de explicar se admitirmos que, pelo contrário, se trata de uma pessoa perspicaz e inteligente, que já há muito sabe o que se passa, continuando, no entanto, a acreditar e a proceder, como se a situação não se verificasse. Perceber mal, interpretar erradamente e ser incompetente não são assim factores que contribuam para situações de irracionalidade a não ser que sejam calculados e programados. Eu posso fingir e cultivar uma conduta de imbecilidade e cretinismo, para justificar antecipadamente as minhas acções absurdas e estranhas.

Inversamente isto sugere que aquilo que pertence ao domínio do explicável, no contexto da acção humana, tem de participar, de algum modo, de características da racionalidade, nem que seja enquanto exemplo disruptor da mesma e por isso é que a definição de David Pears parece ser adequada. Se, no entanto, é assim, todas as acções que podemos classificar de amorais, estranhas, bizarras, irracionais, etc., considerando o discurso ético, as teorias causais da acção, a religião ou o direito, assumem uma relevância extrema porque, da sua explicação, resulta definida, com maior clareza, a amplitude dos diferentes discursos que pretendem dar conta da acção humana. Aquilo que, de um modo geral, acontece é que, quando a teoria assume uma expressão mais dogmática, tende a recusar a existência real de fenómenos, que não cabem nos seus argumentos e explicações, ou a defender a impossibilidade da sua explicação. O argumento da impossibilidade de explicação de certas acções pode passar pela cláusula de que isso é assim se continuarmos a pensar que as criaturas, que as realizaram, são

peessoas. Inversamente, quando a teoria assume uma metodologia mais hermenêutica, tende a aceitar a existência dos fenómenos e a flexibilizar os seus instrumentos conceptuais de modo a acomodá-los nos seus termos e a justificá-los. Na realidade, aquilo que, de certo modo, caracteriza estes dois procedimentos interpretativos é uma discussão acerca da legitimidade ou não de atribuir certos predicados, como irracional, anormal, amoral, etc., a certas acções, mas o interessante é que, por vezes, os dois procedimentos se verificam na argumentação dos mesmos discursos.

Os fenómenos que procuramos explicar assumem uma expressão clara nas descrições de três procedimentos que, preliminarmente, poderíamos classificar apenas de irracionais, a saber: *akrasia*, *self-deception* e *wishful thinking*<sup>40</sup>. O particular interesse da teorização relacionada com estes três conceitos resulta, por um lado, da longa, e diversa nos seus argumentos, tradição filosófica do primeiro, e, por outro, do modo como a argumentação, acerca de *akrasia*, *auto-ilusão* e *wishful thinking*, se apresenta absolutamente paradoxal e problemática em relação ao que defendemos no capítulo anterior. Quer dizer, a relevância dos fenómenos que se designam por *akrasia*, *auto-ilusão* e *wishful thinking* reside no facto de estes obrigarem à revisão de conceitos como intenção, fim, deliberação, sabedoria prática, decisão, virtude e racionalidade, léxico fundamental, como vimos, da filosofia moral em Aristóteles e da filosofia da acção.

Do ponto de vista da teoria literária, espera-se que a descrição e análise destes fenómenos contribua para a discussão do funcionamento de certos procedimentos interpretativos e para a leitura e análise de certas personagens, cujo motivo de interesse não reside essencialmente no modo como se enquadram em convenções estilísticas e de género, mas na especificidade das suas acções. Se a interpretação e certas reacções a obras de arte recorrem sistematicamente a decisões interpretativas que apelam a intenções, crenças e fins, tal como

---

<sup>40</sup> De modo assistemático, já descrevemos o significado destas três noções cujo conteúdo, aliás, se relaciona com as três epígrafes deste capítulo. Não procedemos por isso à sua explicação neste momento. Decidimos por não traduzir *akrasia* e *wishful thinking*, e propomos *auto-ilusão* para *self-deception*.

acontece na descrição das acções quotidianas, então é legítimo supor que os procedimentos interpretativos estão também sujeitos às infelicidades e anomalias intencionais que caracterizam certas acções humanas. Isto parece estranho porque parece ser mais fácil defender que há acções irracionais do que interpretações irracionais.

Trata-se de descrever, de maneira sistemática, alguns exemplos de excepções no modo comum de agir, das suas causas, motivos e soluções, sobretudo através da consideração da *akrasia*, para, no capítulo seguinte, percebermos melhor a pertinência da discussão do vocabulário e da argumentação, associados ao tratamento destes problemas, no contexto da teoria literária e da interpretação. (Como se vai perceber no último capítulo, o aspecto determinante é que o facto de certas interpretações e reacções a obras de arte poderem ser rotuladas de incoerentes e irracionais não é sinónimo de que essas interpretações e reacções não sejam adequadas.)

Em «Paradoxes of irrationality», Donald Davidson diz que «o princípio da caridade inevitável da interpretação opõe-se à divisão do espírito em diversas partes» (1982 b: 39). O surpreendente, no entanto, é que neste ensaio a principal sugestão de Davidson é que a compreensão de certas acções humanas, para que o princípio de caridade habitualmente serve, exige, em última análise, a suposição de uma divisão do espírito em diversas partes. O paradoxo resultante é que isso equivale também a sugerir que o princípio da caridade nem sempre funciona e que existem talvez excepções a uma teoria causal da acção. De facto, a divisão do espírito, de que falaremos em pormenor à frente, só é apresentada para solucionar o problema da ininteligibilidade de certas acções, em relação às quais não é possível exercer uma análise resultante da analogia do que acontece connosco habitualmente. O princípio da caridade na interpretação pressupõe que o ser humano é composto por um conjunto de crenças, desejos e sentimentos não contraditórios, que são partilhados por um certo número de pessoas e que

admitem vir a ser partilhados por mais pessoas. Sustentar que a manutenção de crenças e fins contraditórios, entre os quais não é possível estabelecer hierarquias, é uma situação que caracteriza a acção humana, implica considerar a tese da impossibilidade de legitimar qualquer interpretação da acção e, em casos extremos, na impossibilidade da interpretação: «a metodologia fundamental de toda a interpretação dita-nos a ideia de que a contradição é o germe da ininteligibilidade» (ibidem). O princípio da caridade depende, entre outras coisas, da comensurabilidade e traduzibilidade das acções, pelo que o que se afigura incomensurável e intraduzível torna-se ininteligível, exigindo-se por isso uma nova configuração humana para se justificar essa ininteligibilidade. Mas o princípio da caridade enquadra-se também numa espécie de atitude obstinada do interpretante — Davidson caracteriza-a como sendo uma «fragilidade da natureza humana» — que só consegue perceber o comportamento humano dentro de espaços e padrões conceptuais determinados e definidos. A recusa de Davidson da atitude obstinada de certos espaços conceptuais na compreensão da acção humana é simétrica da sua aproximação a Freud, para quem os filósofos olham com desconfiança. Freud, como já se percebeu, é o principal autor de uma nova configuração humana, e a solução proposta por Davidson, no ensaio referido, para resolver os fenómenos de irracionalidade na acção humana, é claramente devedora de Freud. Mas o tratamento destes problemas só parece recorrer a Freud ou a soluções que, salvas as devidas diferenças e acronias conceptuais, poderiam ser apelidadas de engenhosamente freudianas, quando se encontram situações de conflito e impasse argumentativos. Antes disso, a descrição do problema e a sua justificação ocorre no contexto de uma argumentação que procura descrever e salvar os fenómenos, não manifestando simpatias conceptuais exteriores ao seu próprio léxico. É talvez por isso que o correlato teórico da explicação freudiana acerca da divisão do espírito em partes é, num momento anterior da argumentação davidsoniana, muito diferente, embora mais elucidativo acerca do tipo de consequências dos fenómenos que vamos explicar:

As teorias causais da acção são desafiadas por acções intencionais que são contrárias ao melhor juízo do protagonista [*actor*]. Se razões são causas, é natural supor que as razões mais fortes são as causas mais fortes. Defendo a teoria causal no ensaio 2 [«How is weakness of the will possible?»] argumentando que uma razão que é a mais forte, do ponto de vista causal, não necessita de ser a razão que o protagonista considera que proporciona os motivos mais fortes (os melhores) para agir [*a reason that is causally strongest need not be a reason deemed by the actor to provide the strongest (best) grounds for acting*]. (1980: xii).

Vejamos como isto acontece no tratamento da *akrasia*, inicialmente proposto por Aristóteles na *Ética a Nicómaco*, e depois explorado com alguma recorrência por Davidson, cujo ensaio seminal referente ao tópico é: «How is weakness of the will possible?» (1970).

Como vimos no capítulo anterior, Aristóteles descreve, no livro VI da *Ética A Nicómaco*, o homem prudente, o *phronimos*, que realiza a sua sabedoria prática no contexto privado e na actividade política — «A sabedoria política e prudência são uma só e a mesma disposição» (1141b21) —, uma vez que os interesses privados do indivíduo coincidem com o bem da cidade. O *phronimos* procura, de certo modo, estabelecer, no contexto imprevisível dos eventos contingentes e não sujeitos à necessidade, i. e., fora de uma ciência e de uma técnica, metodologias deliberativas que assegurem uma espécie de regularidade estrutural e formal e a índole ética das acções. O *phronimos* é assim o sujeito que interpreta correctamente as diferentes situações particulares e aquele que credita ou legitima as interpretações dos outros, constitui-se como padrão do bem e define aquilo que pertence legitimamente às premissas maiores dos silogismos práticos. As suas acções caracterizam-se por serem voluntárias, querendo com isto dizer-se que resultam da associação deliberada e consciente (não acidental) de um desejo ou pro-atitude livres, determinados por um fim, e do conhecimento relevante, i. e., necessário e suficiente, acerca do que envolve a realização dessa acção e das suas consequências.

Ora, no livro VII da *Ética A Nicómaco*, Aristóteles preocupa-se com formas de acção que, de um modo ou de outro, contrariam a racionalidade e a sabedoria do *phronimos*. No contexto da argumentação de Aristóteles este é um livro fundamental porque é neste momento

que se descrevem comportamentos que podem interrogar as pretensões universais da ética e da racionalidade humana e as condutas que os seus limites configuram.

Na taxinomia aristotélica de comportamentos contrários à ética e à racionalidade, consideram-se os seguintes comportamentos: a bestialidade, que caracteriza o *thēriōtes*, o homem bruto; a desordem, o vício ou perversidade, que caracterizam a *kakia* e a *akolasia*; a incontinência ou fraqueza de vontade e de controle sobre si, a *akrasia*. Num certo sentido, estes três modos de proceder correspondem a diferentes tipos de ignorância responsável exercida por distintos maus agentes.

O *thēriōtes* é um ser especialmente interessante, porque se situa no exterior mais baixo do limite da aplicabilidade do discurso ético. O *thēriōtes* sofreu um processo de *thēriōsis*, i. e., uma evolução no sentido inverso, transformando-se em animal selvagem. Aristóteles demonstra, em vários textos, alguma dificuldade em descrever, nos termos fundamentais da argumentação ética e política, casos de excepcionalidade absoluta no modo de agir, seja essa exceção da ordem da nobreza ou virtude extremas, seja da proximidade com a selvajaria, como acontece no caso do homem bruto. A razão desta dificuldade relaciona-se evidentemente com a tese de que a virtude é uma justa medida, i. e., a virtude constitui-se como estado mediano entre o comportamento que peca por excesso ou por defeito. Um asceta não é um homem virtuoso e um temerário não representa a virtude da coragem. No plano político, contudo, isto tem algumas implicações importantes. Por exemplo, a democracia depende de uma igual participação dos cidadãos nas decisões referentes à *polis*. Assim, os cidadãos que, na *polis*, se destacam pela sua excelência não são bons cidadãos, do ponto de vista democrático. Nem as leis supõem a sua excelência, nem a constituição pode admiti-los como melhores no seu seio. Isso seria admitir, implicitamente, que a sua participação política era mais digna de crédito ou mais legítima, em virtude da sua excelência, pelo que o ostracismo é defensável para estes cidadãos excelentes, que são banidos da cidade como acontece com alguns criminosos. O ostracismo é

uma espécie de correcção que soluciona problemas de desigualdade interpretativa na esfera do político e remedeia os limites interpretativos da constituição e das leis vigentes. O argumento de Aristóteles na *Política*, relacionado com o ostracismo, decorre da aplicação de uma metáfora relacionada com as artes e os ofícios:

Um pintor nunca permitiria, a uma personagem, um pé que ultrapassasse a devida proporção, por muito belo que parecesse. Um construtor de barcos nunca toleraria uma popa, ou qualquer outra parte do navio, em desproporção com o resto. Um mestre de coro nunca admitiria um coreuta cuja voz fosse mais forte e mais bela do que a dos demais membros do coro. (...) O argumento em prol do ostracismo possui alguma justificação quando se funda numa reconhecida superioridade. (1284b8-17).

O *thēriōtes* encontra-se assim para além do comportamento moral, do vício e da virtude, tal como o homem que, pelo excesso de virtude, adquiriu a natureza divina. O homem bruto dificilmente reconhece aquilo que faz como acções e, por isso, não é iludido pelo prazer da acção, nem é ignorante acerca dos fins da acção. Os seus comportamentos são hipoteticamente resultantes da sua natureza patológica e, portanto, não podem ser entendidos do ponto de vista da liberdade e da responsabilidade (cf.: *EN*, 1148b24-1149a5).

Aristóteles não está verdadeiramente preocupado com o homem vicioso que pratica naturalmente o mal ou se entrega desenfreadamente aos prazeres de um modo sistemático, quer ele seja realmente ignorante, como Sócrates advoga, agindo desse modo involuntariamente, quer seja responsável pelo seu estado de ignorância, como Aristóteles sugere, agindo assim de um modo perverso voluntariamente. O homem perverso simplesmente ignora verdadeiramente ou voluntariamente os fins essenciais a uma vida feliz e por isso se, num caso, pode ser desculpado pela ignorância ou engano que manifesta, no outro, pode ser claramente responsabilizado pela ignorância que voluntariamente preferiu ou eventualmente premeditou, de modo a justificar os seus actos.

O homem mau, *kakos*, é o homem que é ignorante ou está enganado em relação aos seus fins, ele tem fins e é capaz de agir em função deles só que são os fins errados. Pode acontecer até, uma vez que o *kakos* é capaz de raciocínio prático, que ele possa ser convencido a rever os seus fins e, nesse caso, pode deixar de ser mau (cf.: A. O. Rorty, 1980: 271). O

homem desregrado e libertino, o *akolastos*, é uma espécie de homem mau que todavia está principalmente enganado em relação aos verdadeiros prazeres inerentes às acções — «O *akolastos* é desviado pelo prazer, porque não sabe o que é o bem.» (ibidem: 272). É improvável que venha a corrigir-se porque, ao não conseguir ver com clareza os fins das suas acções, ele concentra-se em absoluto em prazeres imediatos que vê como fins em si mesmos, e não como consequências adicionais do verdadeiro prazer que constitui a busca do bem. A definição de Aristóteles é a seguinte:

O homem que persegue prazeres que ultrapassam a medida, ou que persegue em excesso prazeres necessários [a honra, o dinheiro, a vitória] e por escolha deliberada, e que persegue os prazeres por eles mesmos e não em vista de um resultado distinto do prazer, este é o homem desregrado [*akolastos*]. O homem que deficientemente busca o prazer é o oposto deste último e o que ocupa uma postura mediana é o homem regrado. (EN, 1150a18).

Finalmente temos o homem mais problemático para Aristóteles: o acrático, i. e., o incontinente ou fraco de vontade. O acrático é o homem que possui todas as virtudes intelectuais que o *phronimos* possui, é capaz de deliberar e possui sabedoria prática, tem o conhecimento dos verdadeiros fins da conduta humana e, no entanto, em determinadas situações age contra esses princípios, como se de facto os ignorasse ou eles não possuíssem um carácter necessário. O seu agir é assim intencional e até mesmo deliberado e subordinado a uma qualquer razão, mas irracional, uma vez que não obedece ao carácter necessário da inferência que um determinado silogismo prático implica. Se eu sei que fumar é prejudicial à saúde e considero a saúde um bem essencial e, mesmo assim, fumo, estou a agir irracionalmente e acriticamente, embora Aristóteles não considerasse, como vamos ver, esta uma acção tipicamente acrática. O que de relevante há a observar é que os objectivos e os objectos que motivam o acrático, i. e., a obtenção de um prazer sensorial imediato, se identificam com os do homem desregrado, mas, enquanto este último está convencido realmente que esses devem ser os objectivos e os objectos das suas acções, o acrático, pelo contrário, não acredita nem sustenta que esses devam ser os objectivos e os objectos das suas acções. Ora, neste sentido e recuperando a definição de Pears acerca de irracionalidade, o acrático é irracional (sendo



duvidoso que o *akolastos* o seja), uma vez que, em situações pontuais, procede a uma aplicação errada e contraditória dos seus conteúdos mentais. É evidente que é nesta sua peculiaridade que reside o seu interesse filosófico, porque não se percebe como é que um agente pode ir contra as suas crenças acerca de uma determinada acção:

O homem desregrado, com efeito, satisfaz os seus apetites por uma escolha deliberada, pensando que o seu dever é perseguir sempre o prazer presente; o homem intemperado [*akratēs*], pelo contrário, não tem nenhum pensamento deste género, mas persegue todavia o prazer. (ibidem: 1146b22-23).

Na realidade, aquilo que não se compreende é como possa ser racionalizada uma acção deste tipo, no sentido que Davidson dá a esta operação. Rapidamente percebemos que o interesse da argumentação acerca da *akrasia* reside tanto na descrição do fenómeno e das suas variantes, como na explicação de que, por um lado, a *akrasia* absoluta e radical é inexplicável e potencialmente inexistente e, por outro, a descrição dos motivos e estados que conduzem à *akrasia* tende a desvirtuar a especificidade do fenómeno, que é o de se caracterizar por ser uma irracionalidade intencional.

Alguns problemas que o acrático coloca são então os seguintes (julgo que só o primeiro é realmente crucial e misterioso para Aristóteles):

1. parece haver acções que não podem ser descritas recorrendo à regra do silogismo prático, porque se observa que a acção não decorre da consideração, mesmo que voluntária e consciente, das duas premissas. Isto é problemático não só para a argumentação que se relaciona com o funcionamento estrutural da deliberação, descrito no capítulo anterior, mas também para facto de que por vezes possuir uma proposição verdadeira não é ou não pode ser injuntivo em relação ao que a proposição determina.

2. Há homens que tendem a demonstrar que é discutível observar as acções quotidianas como meios que se relacionam com um fim mais geral, que constitui o resultado de um processo através do qual se atinge o verdadeiro prazer, a *eudaimonia*. Estes homens avaliam cada acção como um fim cuja realização está em função de um critério relacionado com o prazer obtido no

imediatos. Aquilo que tende a diminuir, em função do cálculo do prazer obtido, são as potenciais objecções morais e racionais à realização da acção pontual. Este aspecto pode não colidir directamente com o facto de, de um modo geral, o agente ser contrário ao tipo de acções a que a sua acção pertence. O que acontece é que, naquele caso particular, é possível a redescritção das suas crenças e dos seus fins, em função do prazer ou do lucro resultantes da acção. Por exemplo, eu tento subornar alguém para dizer uma mentira a outra pessoa e a pessoa aceita o suborno. Se o suborno tiver sido baixo, a pessoa que conta a mentira tem mais tendência a justificar posteriormente o seu acto, contrário aos seus princípios, com uma redescritção das suas convicções acerca de mentiras e daquela mentira, mas, se o suborno é alto, então a pessoa sente menos necessidade de justificar o seu acto e as suas convicções morais acerca do mesmo (cf.: Pears, 1984: 52-53) .

3. Uma teoria objectiva do prazer, como é a de Aristóteles, parece ser insustentável uma vez que não é concebível que o acrático, conhecendo o verdadeiro fim e portanto o verdadeiro prazer, possa optar pelo prazer imediato, potencialmente prejudicial e eticamente reprovável, a não ser que consideremos o prazer subjectivo ou independente de considerações morais.

4. Estando subjacente aos princípios éticos e ao modo racional de agir uma determinada concepção do homem, que *grosso modo*, entende que o mesmo é formado por uma essência racional e um conjunto de outras coisas que habitualmente se designam por paixões, controladas pela primeira, obriga o comportamento paradoxal do acrático à revisão desta concepção humana<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> J. J. Walsh resume deste modo as aporias que resultam da *akrasia*, considerando que o seu interesse não é essencialmente ético ou relacionado com o carácter do agente, mas fundamentalmente relevante para uma concepção geral da acção humana que se confronta com a necessidade de explicação do fenómeno: «A *akrasia* (...) tem atraído a atenção de muitos pensadores, mas nem no caso deles, nem no de Aristóteles esse interesse se deve essencialmente a uma distinção estatística do carácter [*statistical prominence of the character*]. O que a possibilidade desse carácter implica, para concepções da acção humana, é o que interessou filósofos, poetas e teólogos. A *akrasia* parece implicar que a crença é impotente face à paixão, ou que sem a graça o homem é incapaz de obedecer à lei divina, ou que o intelecto não determina a vontade, ou que a crença moral é logicamente distinta do compromisso moral (...)» (1963: 1).

Esta última implicação potencial do comportamento acrático motivou provavelmente grande parte do trabalho de Freud, mas Aristóteles parece ponderar possibilidades do tipo freudiano, em explicações acerca de entusiastas (possuídos de divino, inspirados), profetas e homens conduzidos pelo apetite, grupo de que fazem também parte os acráticos:

Porque aquilo que depende da pessoa é aquilo que a sua própria natureza é capaz de suportar; aquilo que ela não é capaz de suportar, aquilo que não pertence ao seu próprio desejo natural ou à sua razão, estas coisas não dependem da pessoa. É por isso que nós dizemos dos 'entusiastas' e dos profetas que, mesmo se eles pensam por si, não depende deles porém dizer o que dizem, nem fazer o que fazem. Mas nós não dizemos também que aquilo que nós fazemos por apetite depende de nós: por consequência, certos pensamentos e paixões não dependem de nós, nem os actos conformes a estes pensamentos e a estas razões mas (...) certas razões são mais fortes que nós. (EE, 1225a25-34).

É discutível que, nesta passagem, Aristóteles esteja realmente a pensar nos comportamentos acráticos e portanto talvez o seu uso seja ilegítimo. Mas o interesse do excerto reside também no facto de Aristóteles estabelecer uma hierarquia entre apetites, paixões e pensamentos e acções, referindo que, porque certas paixões e pensamentos não dependem de nós, não são propriamente nossos. Por consequência, as acções resultantes dessas paixões e pensamentos não são explicáveis por razões nossas ou por razões que tivéssemos podido controlar<sup>42</sup>. Ora um dos modos de justificar a *akrasia* é precisamente o de a fazer preceder por crenças que são nossas, mas que não são verdadeiramente *as nossas crenças*, e que assim passam a orientar a acção. O que é irracional neste caso não é propriamente o comportamento, mas a formação da crença que determina esse comportamento. Se eu me convencer, contra todas as evidências, que fumar é bom, então o acto de fumar não é irracional. É neste sentido que assume especial relevância um dos procedimentos que motiva, por vezes, a *akrasia*: a auto-ilusão ou *self-deception*.

A segunda e a terceira consequências do comportamento acrático não são propriamente as questões aristotélicas referentes à *akrasia*, e talvez por isso é que ela é tão difícil de resolver para Aristóteles. A convicção de que o prazer é em si o único bem, independente de

---

<sup>42</sup> É difícil evidentemente perceber que razões são mais fortes que nós, não contando com as que se relacionam com a ameaça e a tortura. Quais são os critérios para me assegurar de que a razão X é mais forte do que eu? Parece que uma das condições é eu não poder classificá-la como uma determinada razão, uma vez que a explicação «Foi uma razão mais forte do que eu» parece decorrer da absoluta incapacidade de explicar uma determinada acção.

considerações morais de uma acção, e é de natureza subjectiva é a tese hedonista e também, de certo modo, utilitarista para resolver (eliminar) a *akrasia*. Mas a concepção de que o prazer é de natureza subjectiva e de que, também por isso, é dissociável da natureza moral da acção é simplesmente insustentável para Aristóteles, uma vez que a concepção aristotélica do prazer é indissociável da virtude. Por um lado, não é concebível, para Aristóteles, que a índole moral das nossas crenças ou dos nossos princípios dependa da consideração subjectiva das acções que conduzem ao prazer. Se assim fosse, não havia acções acráticas. Mas a evidência de que, por vezes, desejamos que fosse assim resulta da observação do facto de que, em certas circunstâncias, tendemos a (re)formular uma crença que não era nossa para justificarmos uma acção que, de algum modo, consideramos reprovável. Como em certa medida essa reformulação se constitui como uma resolução da situação aporética criada pela nossa acção, o passo seguinte é considerar que, na realidade, essa sempre foi a nossa convicção e, progressivamente, deixamos de nos sentir desconfortáveis com a nossa estratégia paliativa. Esta situação é especialmente sugestiva porque implica uma repetição das acções que inicialmente julgámos erradas e para as quais redescrevemos os nossos princípios. D. Quixote pode talvez ter ficado surpreendido com alguns dos seus disparates e para isso precisou de estruturar a sua vida em função de um código e de regras que não eram realmente os seus. Mas a eficácia da ilusão e a passagem desta ao estatuto de convicção só funciona se as acções subsequentes caucionarem de forma mais evidente essa ilusão.

Por outro lado, se ser virtuoso implica exercer determinadas virtudes intelectuais, no cálculo particular que se faz de cada acção, então não se pode verificar um conflito entre a racionalidade e a virtude. Se, contudo, certos prazeres implicam a suspensão da racionalidade, então esses prazeres não podem de maneira nenhuma ser legítimos uma vez que a sua obtenção colide directamente com a prática da virtude. Como diz Julia Anas:

Para Aristóteles, uma pessoa não pode perseguir o prazer independentemente da dignidade moral das acções que se constituem como meios para o atingir. É precisamente o contrário: é a nossa concepção de vida boa [*good life*] que determina o que conta para a pessoa como sendo aprazível. (...) A

bondade não consiste em evitar o prazer em prol de um mais alto ideal, mas em estar certo acerca do que é verdadeiramente apazível: o que se requer não é o ascetismo mas a escolha inteligente que traz com ela a reorientação do prazer para o que é escolhido. (1980: 288-289).

O tratamento da *akrasia* por Aristóteles é subsidiário da argumentação platónico-socrática, acerca do tópico. Neste contexto argumentativo, aquilo que há, desde logo, a considerar é que ser acrático é involuntário, porque só pode ser entendido em virtude da ignorância do agente em relação ao bem. Mas o mais interessante é que, para Sócrates, a *akrasia* é uma questão com implicações claras no domínio da política, i. e., se um homem não consegue refrear-se ou governar-se a si mesmo, não conseguirá governar os outros<sup>43</sup>. É por isso que, na discussão com Cálicles, no *Górgias*, Sócrates, referindo-se aos governantes, pergunta «Governam-se a si próprios ou são governados?» e, especificando o que quer dizer por «governar-se a si próprio», diz «ter autodomínio, comandar em si próprio os prazeres e as paixões» (491 d). Cálicles evidentemente não pode ser favorável a esta posição, mas faz uma pergunta retórica que evoca a *República* de Platão «Efectivamente que homem pode ser feliz se for escravo de outro?» (ibidem: 492 a). A resposta de Platão na *República* é que se pode ser escravo e ser-se feliz se a parte de nós que escravizamos é formada pelas nossas paixões ou se nós formos escravos de alguém que conhece o verdadeiro bem e não está dominado pelas paixões, o filósofo-rei (cf.: *República*, 590d). (Esta organização política pode ser entendida como uma metáfora do que deveria acontecer a cada homem, havendo neste uma parte que fosse escrava de uma outra soberana.) Trata-se, segundo Platão, de uma escravatura infinitamente preferível àquela em que, em todo o caso, já vivemos — a das paixões, que nos obrigam a acções acráticas e à ignorância do verdadeiro bem —, trata-se de uma escravatura especial, i. e., em serviço da verdadeira liberdade.

---

<sup>43</sup> Há pelo menos um momento na *Ética A Nicómaco* onde o problema também é descrito através de uma metáfora política: «O homem intemperado é semelhante a uma cidade que produz constantemente os decretos que é preciso e possui leis sábias, mas que nenhum uso faz delas » (1152 a 20). Aliás, a palavra *akrasia* em grego relaciona-se directamente com a política, uma vez que o seu significado é «falta de força e de poder». Para designar a «fraqueza de vontade» e a fraqueza em geral, que é tradução contemporânea para *akrasia*, os gregos utilizavam preferencialmente a palavra *astheneia*. Aristóteles considera esta última como uma das causas possíveis da *akrasia*, e por isso é possível que, por vezes, o tratamento contemporâneo da *akrasia* esteja a confundir o fenómeno com uma das suas causas, a *astheneia* (cf.: D. Pears, 1984: 22-23).

Aristóteles retém de Platão a consideração de que a *akrasia* é um estado que resulta do domínio que as paixões e os prazeres relacionados com o corpo exercem no homem, mas rejeita a ideia de que o homem seja de tal forma escravo das suas paixões e da sua ignorância que se encontre sempre incapaz de exercer a sua autonomia deliberativa que é decisiva para o respeito que ele possui de si mesmo. Como diz Martha Nussbaum:

Aristóteles sustenta que o exercício activo da razão prática na planificação de uma vida é uma necessidade essencial de cada ser dotado de razão e que submetê-lo às ordens de outro é negar-lhe as condições para uma vida boa e digna. (1980: 418).

Ao assumir parte da tradição platónica na descrição da *akrasia* — nomeadamente que o paradigma dos actos acráticos se relaciona com acções que dizem respeito à satisfação não correcta de prazeres do corpo — Aristóteles tem essencialmente de resolver a questão platónica que consiste em negar que efectivamente exista a *akrasia* ou a má acção, porque o que realmente se verifica é a ignorância irremediável do acrático ou do perverso face aos verdadeiros fins das acções.

Contra Sócrates, a resolução da aporia que constitui a *akrasia* passa pela defesa do argumento que é possível possuir a ciência, o verdadeiro saber, e agir contra ele.

Não considerando os casos em que o problema é o de se julgar que se possui saber, quando, na verdade, o que se tem é uma opinião, a primeira distinção introduzida por Aristóteles relaciona-se com o facto de podermos possuir o saber em potência, mas não em acto (cf.: *EN*, 1146b30-35). O incontinente ou acrático é aquele que, por diversas razões, não pode exercer o saber, que o impede de realizar a acção acrática e lhe permite decidir por acções conformes a esse saber.

O agente pode também possuir um conhecimento efectivo do saber que a premissa maior do silogismo apresenta e um conhecimento potencial da premissa menor. Como a premissa menor do silogismo prático é, como vimos, a que se relaciona com o particular e a acção, o que acontece é que a pessoa não sabe como agir na situação particular que se lhe apresenta. O exemplo de Aristóteles enquadra um preceito dietético estranho para nós: «Todos

os alimentos secos são bons para o homem; eu sou homem e isto é um alimento seco; logo posso e devo comê-lo». Mas pode dar-se o caso de eu conhecer o conteúdo da premissa maior, mas ignorar o da menor ou não poder exercê-lo (cf.: ibidem: 1147a5-10), i. e., não saber o que são alimentos secos ou não reconhecer determinados alimentos como secos ou não estar especialmente motivado para os alimentos secos.

O estado do acrático relativamente à posseção do saber é semelhante ao do ébrio ou do homem que está a dormir. Estes podem, nos estados de vigília e de sobriedade, exercer o saber mais complexo, mas não o podem fazer nem necessitam fazê-lo quando estão ébrios ou a dormir. Do mesmo modo, o acrático é arrastado pela paixão e pelo apetite, impedindo-se, por consequência, de actualizar e exercer o seu saber referente ao requerido pela situação concreta (cf.: ibidem: 1147a10-20). A solução para o problema é, deste ponto de vista, de ordem psicofisiológica: quando o estado de arrebatamento passional deixar de se exercer, o sujeito passa a estar capaz de realizar livremente a sua vontade.

Pode também verificar-se um conflito entre as premissas maiores de silogismos práticos igualmente válidos, reagindo o agente na situação de *akrasia* à premissa que não contraria o seu desejo. Por exemplo, perante as premissas maiores «Os doces são prejudiciais à saúde» e «Todos os doces são agradáveis» e a premissa menor «Isto é doce», o agente ignora o conteúdo da primeira das premissas maiores, caso se encontre numa situação de desejo e apetite. É claro que ignorar essa premissa implica por vezes ignorar muitas mais coisas, por exemplo no caso da situação se verificar com um diabético. Como se observa, as quatro situações apresentadas, para se solucionar a aporia relacionada com o facto de o acrático possuir o saber e, contudo, agir contra esse saber, não são suficientemente convincentes tanto no que diz respeito à resolução da aporia, parecendo que Aristóteles aceita a tese socrática, como no que, e em parte pela razão anterior, se refere à imputabilidade ética do agente. É sempre possível descrever a acção em termos de interpretação errada das circunstâncias ou das

premissas do silogismo prático, ignorância de um factor importante, esquecimento de uma regra de conduta ou de um procedimento intelectual e tudo isto acontece porque o agente se encontra, de algum modo, alterado. Mas, precisamente, em virtude desse esquecimento ou ignorância é que a acção deixa de, num certo sentido, ser irracional, uma vez que o argumento é o de que era como se o saber ou a crença verdadeira acerca da conduta não existissem, não se verificando, portanto, uma acção contra o que consideramos melhor.

O agente não é propriamente responsável pela acção acrática considerada isoladamente, mas por ter hábitos ou favorecer situações que despoletam acções de *akrasia* em que se sucumbe às paixões e aos prazeres que essas acções provocam. Isto é, o acrático permite-se determinadas circunstâncias em que, *grosso modo*, sabe que a sua sabedoria prática e o seu conhecimento são potenciais ou latentes, mas não realizáveis, em que a sua acção é mais uma reacção algo inevitável do que uma acção:

Ser movido pela paixão significa simplesmente ser movido por algo essencialmente exterior a si mesmo, reagir mais do que agir. Não obstante, as acções assentes na paixão [*passion-based actions*] são voluntárias quando a pessoa é responsável por se ter colocado na posição onde, previsivelmente, poderia ser afectado daquela maneira; ou uma pessoa pode ser responsável por ter desenvolvido o hábito de reagir daquele modo (EN 1114a25). O acrático é afectado pelo pensamento do prazer: ele reage a essa ideia e é a especificidade da sua reacção, mais do que os seus desejos por fins-definidos [*end-defined desires*], que determina o que ele faz. (...) Reagindo a situações e sendo movido pelo pensamento de um qualquer prazer, o acrático não está (...) a agir compulsivamente, estupidamente [*mindlessly*], ou involuntariamente. (A. O. Rorty, 1980: 275).

A diferença de Aristóteles em relação à posição platónico-socrática, localiza-se então na categorização da *akrasia* como voluntária, em virtude das situações a ela conducentes em relação às quais o agente ainda pode exercer a sua vontade e *proairesis*. Se eu que estou a tentar deixar de fumar, sei que beber café me coloca num estado favorável ao desejo de fumar um cigarro, o melhor é não tomar café, que apesar de tudo não é um sacrifício tão grande. Se tomo café e não consigo resistir ao cigarro, não posso alegar que fumei não voluntariamente uma vez que a minha intenção e deliberação, ao tomar café, compreendiam a possibilidade real



do meu acto subsequente, contrário aos meus princípios: fumar<sup>44</sup>. Se dois *whiskies* são suficientes para se esquecerem as regras do código de estrada e para afectarem as capacidades físicas necessárias para uma condução segura e isso é sabido, então, se temos um acidente, porque esquecemos as regras do código ou não conseguimos ter os reflexos necessários a uma determinada situação, não podemos alegar esquecimento ou ignorância e incapacidade momentâneos.

Esta posição de Aristóteles é muito clara na definição mais abrangente que nos dá do acrático:

Há um género de homens que, sob a influência da paixão [*dia ekstatikos pathos*], abandona as vias da verdadeira regra; trata-se de um homem que a paixão domina ao ponto de o impedir de agir em conformidade com a verdadeira regra, mas esta dominação não vai ao ponto de o tornar capaz de crer que pode perseguir com toda a liberdade os prazeres de que falamos: este é o homem intemperado que é melhor que o desregrado e que não é propriamente vicioso, pois que nele está salvaguardado aquilo que de mais excelente possui o homem, i. e., o princípio [*hē arkhē*]. (EN, 1151a20).

Mais à frente conclui-se, de um modo que quase desculpa o acrático e quase dá razão a Sócrates, sugerindo-se que, afinal, o acrático não age contra aquilo que sabe e considera errado, no momento da acção:

Não se deve portanto continuar a comparar o intemperado ao homem que sabe e contempla, mas àquele que se encontra num estado de sono ou bebedeira. Ele age certamente voluntariamente (porque ele sabe, de certo modo, tanto o que faz como em virtude de quê ele realiza a acção) mas ele não é perverso (...) nem injusto porque não possui malícia, porque dos dois tipos de homens intemperados, um, o que delibera, não persiste nas suas deliberações, e o outro, o homem impulsivo e de humor excitável, não delibera de qualquer maneira. (ibidem: 1152a15).

Como a responsabilidade e a liberdade aumentam em função da consciência que se tem das circunstâncias e das acções, aquilo que se afigura essencialmente reprovável no acrático é o modo como deliberadamente afecta a sua consciência de modo a não poder servir-se dela. Por outro lado, como, em última análise, o acrático possui o verdadeiro conhecimento e consegue

---

<sup>44</sup> Tudo isto fica mais interessante, no entanto, se separarmos a discussão de considerações éticas ou relativas a uma teoria objectiva do prazer, coisa que, nos termos de Aristóteles, não é permitida. Por exemplo: se eu sei que sentar-me ao computador para escrever este capítulo é uma situação muito favorável ao meu desejo de fumar, que devo fazer, em virtude de uma série de consequências graves que eu tenho a certeza de se verificarem se eu não me sentar ao computador (e eventualmente fumar). Qual é aqui a acção acrática: fumar? Não me sentar ao computador? No caso de eu não me sentar ao computador e não escrever a tese de doutoramento, é aceite como justificação do meu acto dizer «Não escrevi a tese porque sentar-me ao computador era uma situação favorável a que eu fumasse e todos somos favoráveis e privilegiamos a saúde como bem último»? No caso de escrever o capítulo recomenciar a fumar e ficar doente, faz sentido responsabilizar, pela minha doença, o cumprimento de um dever?

identificar as causas dos seus comportamentos irracionais e considerá-los como tal, as suas acções não lhe provocam a ilusão de serem justas (perversamente justas) o que configuraria uma auto-ilusão alimentada pela realização sistemática de acções reprováveis<sup>45</sup>, que passariam a ter uma espécie de carácter necessário e não necessariamente amoral.

Suponho que o interesse actual pela *akrasia* se deve em parte a três posições de Aristóteles que: 1. relaciona o problema com os prazeres do corpo, o que limita substancialmente a aplicabilidade da argumentação, independentemente do seu interesse filosófico; 2. propõe uma solução algo pessimista que decorre dos casos que para Aristóteles são situações de *akrasia*, seguindo de perto a posição socrática que tende a negar que o problema seja genuíno — o homem encontra-se numa circunstância em que não pode exercer a sua vontade e razão (num estado equivalente ao sono ou à bebedeira); 3. considera a *akrasia* do ponto de vista das implicações éticas da acção, i. e., recorrendo ao critério do vício e da virtude para concluir acerca do carácter da pessoa, e não às implicações no domínio da racionalidade humana.

É talvez por isso que a novidade mais surpreendente do tratamento contemporâneo mais conhecido da *akrasia*, que se encontra em Donald Davidson, seja a eliminação de considerações morais na análise das acções acráticas. Em resultado disso, procura-se a selecção e análise de casos que não envolvam dilemas éticos evidentes, ou eventuais situações

---

<sup>45</sup> Alguns filósofos sentiram uma atracção especial pela denuncia de interpretações e teses especialmente pródigas e eficazes que, no entanto, parecem padecer deste último tipo de irracionalidade. Como Nietzsche afirma, a demonstração de como certos enunciados são paradoxais ou falsos, porque, entre outras coisas, são histórica e culturalmente determinados, e a crença subsequente nessa demonstração não são condições suficientes para que as crenças nesses enunciados sejam abandonadas, dada a sua relevância na configuração e estruturação de um estado de coisas que, no entanto, assegura e exige a continuação dessas crenças, para que continue a subsistir: «Aquilo a que nós, actualmente, chamamos o mundo, é o resultado de uma quantidade de erros e fantasias, que surgiram paulatinamente, durante toda a evolução dos seres orgânicos, se soldaram uns aos outros e, agora, nos são transmitidos por herança como tesouro acumulado do passado inteiro — como tesouro, pois o *valor* da nossa humanidade repousa sobre isso. Efectivamente, só em escassa medida a ciência rigorosa nos consegue libertar desse mundo da representação — o que também não é de modo nenhum para desejar —, uma vez que não consegue quebrar substancialmente o poderio de antiquíssimos hábitos da sensibilidade» (1878: 37). O problema de Nietzsche é que a posição dele é muito mais insustentável que a de uma pessoa que não tem as suas intuições, uma vez que não se presume que seja possível ter outros «hábitos da sensibilidade» ou que, no caso de isso ser possível, não estejam os novos hábitos sujeitos à mesma espécie de erros e fantasias. Ter, no entanto, uma perspectiva histórica, segundo Nietzsche, é o que permite perceber que as coisas não são naturalmente ou essencialmente assim e há certas pessoas que tendem a ignorar a história, como os teólogos e os filósofos (ibidem: 22-23).

compulsivas ou impulsivas, para que as conclusões não sejam sempre do tipo: «Não estava em mim», «Sucumbi à minha parte mais negra», «Não é possível resistir à tentação», «A culpa é do *whisky* adulterado», etc.. A recorrência deste tipo de explicações, muito comum em textos de natureza apologética, confessional e autobiográfica, deriva do pressuposto teórico de que «uma pessoa nunca age de modo intencional contrariamente ao seu melhor juízo [*one's best judgement*]» (D. Davidson, 1970: 28) e do modo como determinadas convicções acerca de identidade pessoal se relacionam com a verificação de que habitualmente acontece aquilo que o pressuposto descreve.

A vantagem do abandono da ética, na descrição da *akrasia*, é que a questão se move do domínio do pensamento moral para o contexto da racionalidade e irracionalidade na acção, por um lado, e que subitamente muitas acções, que não considerariamos acráticas, passam a sê-lo não pelas suas implicações éticas, mas pelo facto de serem irracionais. A principal dificuldade desta resolução teórica consiste, no entanto, na própria classificação de uma determinada acção como acrática. Como para Davidson, aquilo que apenas conta é o que o agente considera como relevante ou melhor no momento de uma determinada acção, então a mudança de preferências ou princípios éticos pode ocorrer sempre, e de um modo pontual, para elidir o carácter acrático da acção<sup>46</sup>.

Isto significa que a mesma acção pode ser acrática hoje e não sê-lo amanhã. Mesmo que isso não se verifique realmente no momento da decisão ou da formulação da decisão, como as intenções são atribuídas posteriormente, nas narrativas racionalizadoras dos nossos procedimentos, é sempre possível redescrever a acção como se tivesse havido uma alteração súbita de preferências ou de resoluções, sem portanto se verificar qualquer *akrasia*. Esta

---

<sup>46</sup> «A *akrasia* [*incontinence*] é frequentemente caracterizada por um dos seguintes modos: o agente *tem a intenção* [*intends*] de realizar *y*, que ele considera ser o melhor curso de acção ou um melhor curso de acção do que realizar *x*; e, no entanto, realiza *x*. Ou ainda, o agente *decide* realizar *y*, que ele acredita ser o melhor proceder, ou um proceder melhor do que fazer *x*, e no entanto realiza *x*. Ou ainda, o agente escolhe *y* como resultado de uma deliberação, e todavia faz *x*, que ele tem por inferior a *y*. (...) Qualquer uma destas [formas de conduta] pode ser um caso de *akrasia* (...) mas, tal como se encontram, não constituem necessariamente casos de *akrasia* porque nenhuma delas implica que, no momento da acção, o agente considera que, consideradas todas as coisas, outro curso de acção seria melhor.» (D. Davidson, 1970: 25-26).

estratégia, aliás, pode mesmo resultar do carácter persuasivo que as nossas racionalizações habitualmente possuem e não necessariamente de uma mentira ou fingimento. O desconforto teórico que sentimos com a irracionalidade da acção motiva a ideia de que, talvez, estejamos enganados acerca das nossas verdadeiras crenças. Inversamente, isto faz-nos perceber que aquilo que sustentava a argumentação aristotélica era o carácter relativamente independente, estável e injuntivo da premissa maior do silogismo. Para Aristóteles, fumar seria sempre prejudicial à saúde. Para Zeno, o herói do romance das nossas epígrafes, fumar pode ser o acto que resulta da necessidade de tomar resoluções para não fumar que, por sua vez, são o ingrediente essencial para Zeno se considerar potencialmente forte e ter uma boa impressão de si mesmo:

Nesta ocasião, que estou a analisar-me, assalta-me uma dúvida: talvez não gostasse tanto de tabaco senão pela vantagem de lhe assacar a culpa da minha incapacidade. Quem sabe se, deixando de fumar, eu chegaria realmente a ser o homem ideal e forte que supunha? Foi decerto esta dúvida que me prendeu ao vício; é uma forma cómoda de viver esta de se julgar grande em potência. Arrisco a hipótese para explicar a minha fraqueza juvenil, mas sem convicção muito firme. (I. Svevo, 1923: 15).

Jon Elster resume as consequências desta nova versão de *akrasia*, decorrente do abandono das considerações morais, nos seguintes termos:

[ao abandonar a preocupação moral] Davidson permite situações nas quais o agente fraco de vontade [*weak-willed agent*] age de acordo com um princípio ou dever mesmo quando ele acredita que, consideradas todas as coisas, devia desistir em prol do prazer ou conveniência. A definição de *akrasia* [*weakness of will*] de Davidson (...) é inteiramente neutra relativamente à natureza de motivações conflituosas [*conflicting motivations*] (1999: 427).

Por exemplo: levantar-me de noite para lavar os dentes, depois de um longo debate interior onde cheguei à conclusão que os meus dentes estão saudáveis e fortes, que a situação não é sistemática, que, caso me levante, vou ficar mal disposto e dormir mal, i. e., que, consideradas todas as coisas, era melhor ficar na cama, mesmo que isto corresponda a um acto de *indulgência sensual*, é, nos termos de Davidson, um acto de incontinência «claramente intencional, embora contra o meu melhor juízo» (i. e., ficar na cama) (1970: 30). O interesse particular do exemplo, independentemente de se saber se Davidson tem ou não razão, é verificar que certamente para Aristóteles o agente que opta por ir lavar os dentes é o *enkratēs*, i. e., o

temperado, aquele que resistiu à tentação de privilegiar o prazer sensual que resultava de não se levantar da cama e foi diligentemente lavar os dentes, mesmo correndo risco de vir a não dormir o resto da noite, não criando assim um potencial precedente para um hábito que, a prazo, se podia tornar nefasto. Davidson, no entanto, introduz perturbações na pretensa e intuitiva relação que supomos entre ética e racionalidade humana, uma vez que pode haver actos irracionais — ir lavar os dentes — que são, aparentemente, mais relevantes do ponto de vista ético do que os seus alternativos racionais — ficar na cama. Aristóteles parece contestar com alguma firmeza esta posição, em virtude da relação que estabelece entre virtudes intelectuais e virtudes morais e, por isso, a ética não pode colidir com a racionalidade e a prudência e vice-versa. Na realidade, a discussão filosófica, acerca da legitimidade e carácter necessário de princípios morais em Aristóteles — acerca das premissas maiores do silogismo prático —, denuncia talvez a sua convicção mais íntima de que os mesmos nunca são independentemente válidos em si, mas possuem uma natureza plástica determinada pelo cálculo prático do *phronimos*, que configura o ser racional.

A preocupação essencial de Davidson com a *akrasia*, e com outras formas de irracionalidade, resulta, como já sugerimos, do facto de qualquer forma de irracionalidade ameaçar, de um modo algo intrigante, qualquer teoria holística acerca do funcionamento da mente humana e da acção. Se um sistema qualquer se caracteriza pela ligação necessária dos diferentes elementos desse sistema, aquilo que se verifica, quando ocorre uma anomalia mesmo que pontual num dos elementos, não tem implicações isoladas, afectando todos os elementos do sistema. Agir contra o que se considera melhor, pela acção X, quando se pode fazer o que se considera melhor, a acção Y, é problemático porque implica que o agente abdicou das suas melhores razões para não realizar a acção X, embora esta acção possa ter razões que não são as melhores, e não considerou as melhores razões para fazer Y, que é o que normalmente acontece. Isto não seria tão extraordinário, no entanto, se não implicasse também que o

pressuposto fundamental de uma teoria causal da acção é a ideia de que as melhores razões são também as melhores causas da acção. Ora, na *akrasia*, o agente ignora (no sentido de não respeitar) as melhores razões para não realizar X, que seriam também as melhores causas para não realizar X. Se isto é assim nas acções acráticas, o problema que se coloca é então o de ter a certeza acerca do que a teoria diz acontecer nas acções não acráticas, cujo funcionamento descrevemos no capítulo anterior.

A persuasão e eficácia de algumas descrições de acções determinam que fenómenos de irracionalidade não sejam uma objecção suficiente para que duvidemos que seja, de alguma maneira, impossível e legítimo construir teorias com um grau de abstracção suficiente para subsumir o maior número de casos possíveis. Também não é totalmente descabido defender que existem procedimentos racionais que correspondem a princípios de ordem universal e que existem actos irracionais, que colocam em questão esses princípios mais universais. Por exemplo, um homem não pode simplesmente afirmar «Eu decido não seguir o ‘princípio da continência’», legitimando antecipadamente todos os seu actos acráticos, porque evidentemente o acto de decidir isso é já obedecer a procedimentos racionais básicos, entre os quais obedecer ao princípio da continência, em relação ao disposto pela própria frase. Como diz Marcia Cavell:

A racionalidade não é um aspecto opcional da mente, mas uma das condições da sua existência. O problema é que tal tese parece ruir perante o facto de frequentemente sermos irracionais, como quando nos enganamos a nós próprios ou, de modo acrático, agimos contrariamente à nossa vontade. (1999: 407).

Davidson considera que aquilo que, de um ponto de vista racional, se verifica na realização de uma acção é basicamente o seguinte: um estado mental, como um desejo ou uma crença, é uma razão para a realização da acção X que, consideradas todas as coisas / circunstâncias (*All things considered judgement* — *ATC judgement*), entre as quais outros desejos e crenças não favoráveis à acção, se afigura ser a acção que se *deveria* realizar. Este juízo ATC é condicional, no sentido em que depende da súmula de evidências relevantes consideradas pelo raciocínio prático do sujeito, (que eventualmente pode estar enganado

nalguma coisa), e é seguido por um outro juízo (*the all out / outright judgement*) que já não é incondicional e corresponde a um compromisso que o agente estabelece de levar a efeito a acção especificada, X, i. e., corresponde à intenção de realizar X (cf.: A. Lazar, 1999: 385). Ora, como é fácil perceber pelo que já se disse, aquilo que se verifica na *akrasia* é uma espécie de curto-circuito entre o *juízo ATC*, também chamado *prima facie judgement*, e o *juízo all out*, também designado por *sans phrase judgement*. O agente não considera o conteúdo do *juízo ATC* e formula uma intenção não concordante com esse conteúdo, não realizando X que, consideradas todas as coisas, era o melhor a fazer, e realizando intencionalmente Y que, na escala valorativa do *juízo ATC*, assumia uma posição inferior a X. Esta intenção e acção são então esquisitas porque correspondem não àquilo que o agente considera ser o melhor, mas sim àquilo que conscientemente se avalia por pior. A definição de *akrasia* de Davidson é então a seguinte:

Ao realizar x o agente age acriticamente [*incontinently*] se e só se: (a) o agente realiza x intencionalmente; (b) o agente acredita que há uma acção alternativa y disponível, e (c) o agente julga que, consideradas todas as coisas, seria melhor realizar y do que x. (1970: 22).

Sem que se perceba claramente porquê, Davidson não considera que, do ponto de vista lógico, se verifique uma contradição entre os dados de um *juízo ATC* e a formulação de uma intenção com um conteúdo diferente e contraditório relativamente a esses dados. Considerar todas as coisas julgadas relevantes para a realização ou não de uma acção parece ser suficientemente injuntivo no que diz respeito à realização ou não dessa acção, mas, do ponto de vista lógico, um *juízo ATC*, que é contra o qual o acrítico age, não implica a formulação de uma intenção concordante com esse juízo e, por isso, o agente não realiza a acção contra a sua intenção, que é o que a motiva, mas sim contra os dados da sua actividade deliberativa (cf.: ibidem: 39; A. Lazar, 1999: 385-386; A. R. Mele, 1987: 34).

É relativamente evidente que é neste momento que a argumentação de Davidson começa entrar numa zona movediça, uma vez que não se percebe porque é que, em certos casos, se verifica esta interrupção de diálogo entre a consideração das razões relevantes para

uma acção e a formulação de uma intenção e realização de acções contrárias e, noutras situações, a relação entre os três momentos é pacífica. Se supomos racional, como Davidson aconselha, um princípio que determina que realizemos a acção julgada melhor, atendendo às razões relevantes de que dispomos, só com alguma apatia teórica podemos aceitar que esse princípio apenas nos exorta a acções que podemos realizar, deixando os motivos ao nosso critério — «Exorta-nos a acções que podemos realizar; deixa os motivos ao nosso critério.» (D. Davidson, 1970: 41). É que o problema da *akrasia* não é o de não realizarmos qualquer acção, i. e., ter as melhores razões para fazer algo e não fazer simplesmente nada, mas sim o de realizarmos uma das alternativas contrárias à da acção julgada melhor<sup>47</sup>. Mesmo admitindo que Davidson tem razão ao considerar que os juízos condicionais, que conjugam a informação considerada relevante referente à realização de uma acção, não são injuntivos em relação à formação incondicional de um juízo intencional e à consecução da acção, isto não explica que (e porque) outras causas determinaram a suspensão dos dados fornecidos pelas razões que se têm, quando conscientemente elas são consideradas pertinentes, relevantes e operatórias noutras situações.

Embora a causa e a solução da *akrasia* e a questão de saber se ela é ou não possível não nos interessem especialmente, temos de considerar minimamente esses aspectos para percebermos melhor o fenómeno e, se não admitimos apenas a explicação de que o acrático é arrastado pela paixão, então temos de sofisticar as descrições de *akrasia* para explicarmos os motivos da sua ocorrência.

Alfred R. Mele (1987; 1995) sugere que perceber a *akrasia* não pode separar-se do entendimento do que acontece aos agentes que não são acráticos, i. e., que têm domínio sobre si mesmos e controlam a sua vontade. O que, de um modo geral, acontece a esses agentes é que habitualmente os seus desejos e motivações, por exemplo, para fumar, são alinhados,

---

<sup>47</sup> É duvidoso que um homem que não realiza qualquer acção seja considerado acrático mesmo que, consideradas todas as coisas, tenha chegado à conclusão que seria melhor fazer uma acção determinada, a não ser talvez no caso em que, consideradas todas as coisas, mover-se é a melhor acção a realizar e o homem fica imóvel.



através de estratégias várias, com os dados dos raciocínios práticos que avaliam a racionalidade de uma determinada acção e a comparam com as suas alternativas. Sendo preferível não fumar do que fazê-lo, aquilo a que tem de se proceder é ao decréscimo da força motivacional para fumar, imaginando toda espécie de malefícios do tabaco, e ao aumento da força motivacional para não fumar, pensando-se numa vida saudável e livre de dependência<sup>48</sup>. Isto sugere evidentemente que não há nenhuma ligação de índole necessária entre o que consideramos relevante do ponto de vista cognitivo e a putativa motivação que decorreria da relevância desse conhecimento, i. e., crença e desejo não estão naturalmente associados e, em muitos casos, encontram-se dissociados. Sabermos que temos de tomar vacinas, para a prevenção de uma série de doenças, não implica necessariamente estarmos motivados para levar vacinas. A. Mele resume a sua argumentação do seguinte modo:

1. A força motivacional [*motivational force*] dos nossos desejos nem sempre está alinhada com a nossa avaliação dos objectos dos nossos desejos (i. e. os itens desejados).

2. Tipicamente, os melhores juízos decisivos [*decisive better judgements*] são formados, numa parte significativa, tendo em consideração a nossa avaliação dos objectos dos nossos desejos.

Se as duas teses são verdadeiras, não devíamos ficar surpreendidos como o facto de, às vezes, julgando melhor A do que B, estarmos mais fortemente motivados para B do que para A. (1995: 7).

Se, como Mele sugere, a força motivacional dos nossos desejos — desejar fumar — nem sempre é determinada ou está de acordo com o resultado da avaliação dos objectos dos nossos desejos — fumar é prejudicial— então os melhores juízos, decorrentes dessa avaliação podem não alterar a força motivacional dos nossos desejos e não é, portanto, surpreendente que, julgando que A é preferível a B, estejamos mais motivados para B do que para A. Juntando a esta explicação a consideração de Davidson de que a nossa intenção para fazer B, sendo B a acção acrática, não é afectada necessariamente pelas melhores razões para nos abstermos de realizar B, então temos que B resulta de uma motivação estranha que não está equilibrada com os dados da avaliação da situação, contra os quais se age.

---

<sup>48</sup> A prova de que isto não funciona sempre e por vezes tem o efeito contrário é também a prova de que há realmente acções acráticas. Desenhar uma caveira num maço de cigarros todo negro não é evidentemente uma estratégia para desencorajar o consumo de tabaco, mas uma estratégia de *marketing* que aliás já foi utilizada.

Percebe-se que o novo protagonista que surge na acção é o desejo e que a estratégia é dissociar uma avaliação das razões a favor e contra de um juízo acerca dos desejos e da sua força motivacional, i. e. distinguir «querer mais no sentido avaliativo e querer mais no sentido motivacional» (idem, 1987: 38). Um homem que fumou durante cinquenta anos e que subitamente decide deixar de fumar, porque toma conhecimento dos malefícios do tabaco, não passa natural e imediatamente a estar mais motivado para não fumar e por isso, embora avalie como melhor não comprar um maço de tabaco do que comprá-lo, pode muito bem dirigir-se a uma tabacaria para comprar cigarros (cf.: ibidem: 37). Se o culpado é o desejo e o conhecimento pode ser pouco relevante, então como resolver o problema da *akrasia*? A primeira coisa a fazer é saber se há ou não desejos absolutamente irresistíveis e, portanto, impeditivos da liberdade. A resposta de Mele a esta questão configura o essencial da sua argumentação, cuja preocupação principal não está na descrição da *akrasia*, mas na prevenção da sua ocorrência, e consiste em dizer que o que é preciso avaliar é se, no momento anterior à acção acrática, era de algum modo possível aumentar a força motivacional para realizar a acção não acrática e fazer decrescer a motivação para a acção considerada reprovável. A evidência de que os nossos desejos e crenças alteram o seu valor e força de um modo muito rápido, consoante são ou não relacionados com outras crenças e desejos, serve tanto para explicar porque é que realizamos acções estranhas, contrárias ao que consideramos preferível, como para elaborarmos estratégias preventivas contra a ocorrência dessas acções. O desejo da sobremesa que, para mim no início da refeição, era perfeitamente dispensável, em virtude do colesterol, etc., pode tornar-se muito premente, incrementando o valor da sobremesa e a motivação para a comer, porque, por acaso, eu reparo, na carta das sobremesas, que aquela é uma sobremesa com um aspecto sexy, preferida por uma modelo elegante, e até penso que é impossível uma criatura daquelas ter colesterol. Do mesmo modo, o meu terrível desejo da sobremesa com aspecto sexy pode ser diminuído se pensar que os ingredientes da mesma não são naturais e podem estar

estragados ou que vou ficar aborrecido toda a noite porque sucumbi à tentação, resistindo a uma necessária mudança de vida.

Em «Paradoxes of irrationality» (1982), Davidson pretende demonstrar que há causas mentais que não são razões para o que causam e que há razões que não causam aquilo para o que são razões suficientes (cf.: 1982 b: 34), revelando adicionalmente que a solução para a *akrasia* em «How is weakness of the will possible?» (1970) não é suficiente, nem satisfatória. A explicação apontada neste ensaio, que não agrada especialmente aos filósofos da mente, depende da identificação do elemento, que impede a aplicação dos dados da avaliação das coisas consideradas relevantes para a realização ou não da acção, e da localização e *modus operandi* desse elemento perturbador da racionalidade e do nexos entre deliberação, intenção e acção. Se, como já vimos, devemos confiar num princípio que determina que realizemos a acção que julgamos melhor, por dispormos de mais informação favorável e relevante relativamente a essa acção, então, se não procedemos de acordo com o princípio, é porque alguma coisa determinou a suspensão da sua aplicabilidade, a saber: o desejo. Sustentar, no entanto, que o desejo impede a observância do princípio da continência, não é encontrar uma racionalização da acção, pela explicação do que falhou, porque, nos termos de Davidson, o desejo pode ter motivado e causado a suspensão do princípio de continência e a subsequente acção acrática, mas não se pode constituir como razão, quer da acção de suspender um princípio de racionalidade, quer da acção acrática propriamente dita:

No *wishful thinking*, um desejo de que algo seja verdadeiro causa a crença de que é verdadeiro, mas é claro que o desejo não é uma razão para se acreditar que a coisa seja verdadeira [*for believing the thing to be true*]. (...) De modo semelhante, na *akrasia*, o forte desejo para realizar algo que, pela soma das considerações feitas, uma pessoa considera ser injustificado causa a ignorância do princípio da continência [*principle of continence*], embora nada possa ser razão para se proceder assim. Nem no *wishful thinking* nem na *akrasia* é a relação entre o desejo que causa e a crença causada ou a supressão dos incitamentos [*promptings*] do princípio de continência um processo de raciocínio, consciente ou inconsciente. (1999: 404).

Se o modo de funcionamento do desejo, ou do elemento que causa a irracionalidade não faz parte de um processo de raciocínio prático, como se explica que a sua interferência se manifeste nos dados de um determinado raciocínio prático? A resposta a esta questão, em «Paradoxes of

irrationality», supõe a presença de Freud e um exemplo que funciona como metáfora do que se pode passar na mente de uma pessoa. Desejando seduzir a minha elegante vizinha, planto uma flor especialmente bonita no meu jardim, para que ela inveje a flor e se deixe cativar por ela e, subsequentemente (espero eu), pelo jardineiro. A estratégia dá resultado e, num belo dia de Primavera, a minha vizinha entra no jardim. É claro que eu posso ter observado que a minha elegante vizinha manifestava um especial interesse e sedução por um determinado tipo de flores, por exemplo buganvílias, que é o que eu utilizo para chamar a sua atenção. Aquilo que acontece é que o meu desejo causou o interesse dela e o facto de ter entrado no jardim, mas o meu desejo não é a razão do seu interesse nem do facto de ela ter entrado no jardim. Ora a sugestão de Davidson é que «se pode aplicar esta ideia a um só e único espírito a uma só e única pessoa», pelo que, para se explicar a irracionalidade, «devemos supor que o espírito pode ser cindido em múltiplas estruturas quase-independentes que interagem de diversas maneiras» (1982 b: 35-36). No exemplo acima (que é uma paráfrase de Davidson), há, contudo, uma dificuldade porque não se verifica qualquer irracionalidade. Isto é, eu sou perfeitamente capaz de fornecer uma racionalização da minha acção de plantar uma buganvília e a vizinha pode igualmente apresentar uma razão coerente para entrar no jardim, referindo o seu interesse particular por buganvílias. Se é suposto que o exemplo funcione como metáfora de um procedimento irracional, tem de se supor que a minha vizinha tem especiais motivos para não sentir qualquer desejo de entrar no meu jardim ou de falar comigo, porque me acha antipático e pedante, por exemplo. Como aplicar então o exemplo ao funcionamento da mente de um só indivíduo? Temos de considerar, desde logo, dois sistemas distintos. Num destes sistemas ou partes — o que é representado pelo jardineiro sedutor — não se verifica, num certo sentido, qualquer irracionalidade, porque *as suas acções, pensamentos ou desejos* são realizados, criados ou motivados pelos fins desse sistema, mesmo que isso implique, através de estratégias várias, interferir noutro sistema. No outro sistema — representado pela vizinha — o problema

que se verifica é a não percepção de ou resistência a uma espécie de intruso, que age em razão de outros interesses, mas não dos deste sistema. O resultado é, como já vimos, uma acção contra aquilo que *percebemos* como melhores razões, como se a nossa posição de seres conscientes se conotasse sempre com a da vizinha, que não resiste a buganvílias, e nunca com a dos jardineiros com inventivos expedientes de sedução. A razão deste *caveat* deve-se evidentemente ao facto de que não é de supor que a *akrasia* ou os fenómenos de irracionalidade se verifiquem dentro de um sistema de que se é consciente. Não é plausível dizer-se que, caso a vizinha tivesse agido em função das suas melhores razões, que a aconselhavam a não entrar no jardim, o sujeito tinha agido acriticamente dentro do sistema representado pelo jardineiro, uma vez que jardineiro e vizinha fazem parte da mente de uma mesma pessoa.

Ao propor-se uma divisão do espírito ou da mente em diferentes partes quase-independentes, de certo modo, equivalentes a diferentes pessoas, os fenómenos de irracionalidade correspondem a momentos em que partes, com crenças e desejos com uma coerência interna própria e suficiente, mas diferentes entre si, entram em «conversação», como diz Richard Rorty. A interferência verifica-se porque, como vimos, se exclui dos procedimentos de controle racional, do raciocínio prático do sujeito, e possui um poder relevante para fazer sentir os seus efeitos sobre o outro domínio o qual determina por uma espécie de «causalidade não racional» (ibidem: 37).

Ao convocar, de forma tão clara, as descobertas da psicanálise, para a explicação da irracionalidade, Davidson sabe que se associa aos mesmos tipos de problemas, que são habitualmente apontados a Freud, e obriga-se a uma reestruturação cautelosa de algumas importantes teses de que já falámos. Por um lado, torna-se clara a impossibilidade da pretensão de descrever os eventos mentais de um modo estritamente científico — «a que ponto uma ciência do mental pode ser científica: é todavia uma questão que deixo de lado.» (ibidem). A mente não se constitui como sistema fechado, regulado por uma causalidade necessária, e a

impossibilidade de descrição de alguns fenómenos mentais impede a formulação segura de uma teoria do mental. O problema é que uma explicação da mente não pode abdicar de um determinado aparato conceptual e das suas implicações teóricas, quando pretende descrever coisas como desejos, intenções, deliberações em termos de causas e razões. A relativa imprevisibilidade dos fenómenos irracionais e a surpresa que nos causam são ainda complicadas, porque interferem com as analogias que estabelecemos para interpretarmos o comportamento dos outros.

Estabelecer analogias é possível, na medida em que se supõe que os fenómenos mentais estão sujeitos a um funcionamento holístico que, não só se caracteriza por uma rede entre os conteúdos mentais de cada indivíduo, mas entre os conteúdos mentais de várias pessoas. Virtudes ou coisas, como a confiança, a previsão ou a certeza acerca de determinada acção ou frase, dependem desta ideia. O interesse da irracionalidade, deste ponto de vista, é que obriga a uma espécie de mudança das virtudes que suportam a interpretação: deixamos de falar em confiança e em princípios, como o princípio da continência, por exemplo, para começarmos a falar de caridade, simpatia, docilidade e imaginação:

... o que determina a quantidade e o tipo de coerência e de correspondência com a realidade que podemos encontrar nos nossos semelhantes é a fragilidade da natureza humana: a incapacidade, da parte do intérprete, para ter a imaginação e a simpatia por aquilo que encontra, e a imperfeição obstinada do que faz o objecto da interpretação. (ibidem: 40).

Davidson, talvez sem pretender, descreve nesta passagem aquilo que supostamente não acontece ao psicanalista, a quem frequentemente, se acusa de muita imaginação e de alguma simpatia, e aquilo que começa por acontecer ao paciente, que se mostra obstinado na sua imperfeição e indignado com o diagnóstico. Se assim for, o método ideal para perceber como funcionam os fenómenos irracionais passa provavelmente, e sem abdicar da configuração conceptual dos problemas elaborada pela filosofia, pela leitura de relatórios clínicos, mas também certamente pelos textos dos poetas, que têm fama de exercer habilmente o ofício de imaginar. Inversamente, e se for legítimo supor, como a passagem deixa adivinhar, que a

obstinação é directamente proporcional à imaginação e à simpatia, alguns textos de filosofia, menos simpáticos, são mais infelizes na descrição de coisas estranhas e atitudes obstinadas. Freud parece ter sido quem, de modo mais exemplar, percebeu isto e não é por isso de admirar que os argumentos da sua teoria e do seu método interpretativo se possam aplicar e resultem tanto de engenhosas análises de obras de arte em geral, como de entrevistas com propósitos terapêuticos. A indistinção estatutária dos seus objectos de interpretação é também um claro óbice à cientificidade da psicanálise, mas a metodologia empregue funciona como exemplo da potencial comensurabilidade de certos discursos, conceitos e procedimentos, sem que isso implique necessariamente uma perda de identidade conceptual e argumentativa<sup>49</sup>. Se, em todo o caso, isso implicar uma perda de identidade conceptual, talvez seja a nossa concepção de identidade que está errada.

Aproximar a explicação da irracionalidade de Freud é temível para uma certa filosofia, e também para outras disciplinas, o Direito por exemplo, porque implica, entre outras coisas, que consideremos que não há propriamente um eu, ou uma essência, que não há um centro de racionalidade, mas vários eus e outros centros que assombram com igual legitimidade as nossas decisões e acções<sup>50</sup>. Afirmar uma responsabilidade irrestrita, recorrendo a uma espécie de

---

<sup>49</sup> Considere-se, por exemplo, a argumentação de Freud a propósito de uma sua leitura de uma novela de W. Jensen: «Estarão seguramente em maioria os que opinem que, se qualificamos de estudo psiquiátrico a obra de que aqui nos ocupamos, prestamos ao seu autor um fraco serviço. O poeta — ouvimos dizer — deve evitar todo o contacto com a Psiquiatria e deixar ao médico o cuidado de descrever os estados patológicos. Mas, na realidade, todos os poetas dignos de tal nome transgrediram este preceito e consideraram como sua missão verdadeira a descrição da vida psíquica dos homens, chegando a ser, não poucas vezes, os precursores da ciência psicológica. Por outro lado, o limite entre os estados anímicos normais e os considerados como patológicos é tão convencional e variável, que seguramente todos e cada um de nós o passamos várias vezes ao dia. Tudo isto nos demonstra que o poeta não pode deixar de ser algo psiquiatra e o psiquiatra algo poeta, podendo, além disso, tratar-se poeticamente um tema de Psiquiatria e possuir a obra resultante um reconhecido valor estético.» (1906: 1306). É claro que Freud não admite que o reconhecido valor psiquiátrico (e talvez o estético) da *Gradiva* de W. Jensen dependa sobretudo da sua interpretação particular.

<sup>50</sup> Richard Rorty resume assim o percurso de Davidson: «Davidson põe estas considerações holísticas a funcionar da seguinte maneira. Identifica (não explicitamente, mas, se a minha interpretação dele está correcta, tacitamente) ser uma pessoa com ser um conjunto de crenças e desejos coerente e plausível. Então salienta que a força de dizer que um ser humano por vezes se comporta irracionalmente é que ele ou ela por vezes exhibe um comportamento que não pode ser explicado com referência a um desses conjuntos. Finalmente conclui que o objectivo de 'dividir' o eu entre o consciente e o inconsciente é que o último pode ser visto como um conjunto alternativo, inconsciente com o conhecido conjunto que identificamos com a consciência, mas no entanto internamente coerente o suficiente para contar como uma pessoa. Esta estratégia deixa em aberto a possibilidade de que o mesmo corpo humano pode fazer de hospedeiro de duas ou mais pessoas. (1986: 231).

argumento sartreano, considerando-nos, desde que humanos, condenados à liberdade e responsabilidade (cf.: Sartre, 1943: 612), ou impugnar, a partir de Freud, a possibilidade e legitimidade de responsabilizar as pessoas, são duas hipóteses algo infelizes, mas é evidente que a questão da responsabilidade é aqui muito difícil de resolver, se, de algum modo, se substituir à pessoa humana uma das suas diferentes partes.

Esta nova possibilidade para o entendimento de formas de irracionalidade só parece, no entanto, tornar as nossas narrativas sobre essas formas assustadoramente incompletas, aleatórias e contingentes, o que equivale a dizer que não há descrições suficientemente abrangentes ou despojadas que possam dar conta da essência do homem ou da acção humana, caso continuemos a entender essência num certo sentido. É um pouco parecido com a convicção íntima de Iago acerca da maldade e, metaforicamente, da sua própria face e intenções: «Knavery's plain face is never seen till used».

É por isso também que o estudo dos actos estranhos e irracionais é talvez mais significativo relativamente ao modo de funcionamento de cada um de nós, mesmo que sejamos as criaturas mais racionais que imaginar se possa. Isto é assim porque evidentemente uma «divisão do espírito em partes», proposta por Davidson no seguimento de Freud, pode ser necessária para «explicar como um pensamento ou um impulso pode causar um outro com o qual não estabelece uma relação racional» (1982 b: 40), mas não é concebível que o espírito só se divida ou esteja dividido em partes, quando se verificam casos de irracionalidade. Não podemos acreditar que a mente do *phronimos* ou do *enkratēs* esteja menos dividida que a mente do *acrático* ou da pessoa que se engana a si mesmo. Mas, se este argumento possuir alguma pertinência teórica, precisamente porque o *phronimos* é sempre ou quase sempre racional, o conhecimento que as suas acções nos permitem dele é um conhecimento incompleto e, de um certo modo, pouco relevante em relação ao modo como a mente funciona e se estrutura. Por consequência, se aceitamos como relevante esta concepção da mente humana, ela e o seu



modo de funcionamento só nos são acessíveis pela análise não de acções, realizadas pelas razões necessárias e suficientes para funcionarem como suas causas, mas pela consideração de acções irracionais, que denunciam uma plausível divisibilidade mental em que determinadas causas não podem ser percebidas enquanto razões do que causam.

Dois outros fenómenos de irracionalidade, pelo menos, adquirem especial interesse tanto do ponto de vista de, tal como com a *akrasia*, resultarem de causas que não podem ser consideradas como racionalizações dos mesmos, como da relação directa que se estabelece entre eles e as acções acráticas. Falamos da auto-ilusão e do processo mental que se designa por *wishful thinking*. Ambos têm implicações no domínio da *akrasia*, mas, enquanto a *akrasia* se revela na acção, a auto-ilusão e *wishful thinking* manifestam-se no contexto das crenças do indivíduo, podendo deles resultar ou não acções. Frequentemente, quando as consequências da auto-ilusão e *wishful thinking* se manifestam na acção, a acção é acrática, sendo que esta última pode também ser um motivo daquelas formas de irracionalidade.

A auto-ilusão caracteriza-se, *grosso modo*, pela aquisição de uma crença para a qual existe uma evidência negativa e contrária e o *wishful thinking* pela crença de que *p* é verdadeiro porque *p* é desejado. No primeiro caso, um determinado saber motiva uma crença, que contradiz esse saber e pretende anular as suas consequências do ponto de vista pragmático, no segundo caso, um desejo motiva a crença num estado de coisas que não corresponde à realidade. Uma explicação freudiana dos dois fenómenos parece relacionar-se directamente com a resposta imediata que o sujeito dá ao princípio do prazer, ignorando, nos dois casos, o princípio da realidade, cuja observância se tornaria demasiado penosa ou difícil (cf.: D. Pears, 1984: 12). A auto-ilusão relaciona-se também, de certo modo, com um procedimento de leitura e interpretação que se designa por *suspension of disbelief*, que, no entanto, demonstra como a auto-ilusão é estranha e irracional. Suspende a descrença é um procedimento necessário para

que a leitura de um romance, por exemplo, prossiga sem que as pessoas decidam realizar uma verificação maníaca dos referentes da linguagem desse romance ou que uma investigação desse tipo faça qualquer sentido. Mas suspender a descrença é também colocar entre parênteses a nossa desconfiança e descrença comuns em relação àquilo para o qual não possuímos qualquer prova ou possuímos provas dúbias ou contrárias. Isto é, suspender a descrença é permitir-se a auto-ilusão de um modo controlado e provisório, coisa que não fazemos habitualmente, a não ser quando queremos sonhar ou fantasiar uma situação. Imaginar um indivíduo, que padecesse de auto-ilusão de forma crónica, é pensar numa pessoa que não precisava de suspender a sua descrença, porque por norma ele acreditaria mais naquilo para o qual não possuiria evidências do que nas coisas para as quais possuía provas. A diferença entre este leitor e o primeiro é que o primeiro, em princípio, não age em função dos factos em que acreditou provisoriamente, como estratégia de leitura, e o segundo pode agir em função desses factos, exactamente porque não suspendeu qualquer descrença. (Há objecções clássicas a esta posição que tendem a fundamentar os seus argumentos na ideia de que não é a arte que imita a vida, mas sim a vida que imita a arte. Oscar Wilde é o precursor desta tese.)

O enigma particular da auto-ilusão é o de se perceber porque razão um indivíduo, que possui um conhecimento relevante para acreditar em A, acredita contudo, exactamente porque possui um conjunto de evidências relevantes para acreditar em A, no contrário de A, i. e., em  $\sim A$ . O problema não é portanto o de possuir uma crença errada, i. e., de estar enganado, mas o de possuir uma crença que conscientemente se sabe ser errada, possuir uma crença verdadeira e, ao mesmo tempo, a sua negação. David Pears contraria este argumento de Davidson, dizendo que um indivíduo só pode realmente acreditar no contrário de uma certeza que possui se, progressivamente, esquecer ou negar essa certeza (cf.: *ibidem*: 11; 28). Mas esta versão de Pears não parece tão sedutora quanto a definição de Davidson, nem estar de acordo com a própria caracterização de irracionalidade que Pears sustenta uma vez que, como já vimos, ser

irracional é utilizar erradamente um determinado conteúdo mental que já se possui — no caso da auto-ilusão, utiliza-se a crença verdadeira para a criação da crença contrária em que se passa a acreditar. Aliás, na hipótese privilegiada por Pears, não se percebe como é que se tem a certeza que um indivíduo é vítima de uma auto-ilusão ou de uma ilusão, na medida em que, a partir do momento em que se esquece a crença verdadeira, deixa de haver qualquer conflito que possa determinar a situação como irracional. Talvez a prova de que as duas crenças contraditórias subsistem simultaneamente resulte exactamente do esforço por parte do sujeito em esquecer uma delas, aquela em relação à qual possui mais certeza de ser a verdadeira. O problema é que não é comum esquecermos voluntariamente e que geralmente o que acontece, quando tentamos fazer isso, é acentuar a nossa percepção inconfortável do que pretendemos esquecer. O homem que, em virtude da dor que lhe causa a certeza de que a sua namorada não se interessa mais por ele, continua a acreditar que, pelo contrário, essa rapariga ainda gosta dele como gostava, não pode simplesmente esquecer ou ignorar a sua certeza, em função da persistente e reconfortante crença falsa, uma vez que esta só é persistente e reconfortante, enquanto tentativa de desacreditar aquilo que se sabe verdadeiro.

Enganar outra pessoa consiste em fazê-la acreditar em algo que nós sabemos ser falso e em ocultar a nossa intenção de querermos que ela acredite nisso. Ora a pessoa que se ilude a si mesma quer também acreditar em algo que reconhece como falso, mas é duvidoso que tente ocultar-se a intenção de querer enganar-se, decorrendo a perplexidade do fenómeno do facto da ilusão de si mesmo ser coexistente com o princípio de as pessoas não se iludirem a si mesmas por sistema e da ilusão não ser, num certo sentido, completa. Em parte, isto sugere que a auto-ilusão não pode ser explicada se recorrermos à solução da divisão da mente criando dois sistemas e concebendo que um fornece o engano e o outro é sua vítima, porque este fenómeno parece decorrer da consciência completa do mesmo:

Um agente *A* ilude-se a si mesmo relativamente à proposição *P*, quando se verificam as seguintes condições: *A* possui evidência atendendo à qual crê que *P* é mais verosímil que a sua negação; o pensamento de *P*, ou de que deveria acreditar racionalmente que *P*, oferece a *A* motivos para actuar

com o objectivo de causar em si mesmo a crença na negação de *P*. (...) O estado que motiva a auto-ilusão e o estado que este produz coexistem; no caso mais grave, a crença de que *P* não só causa, como inclusivamente sustenta a crença na negação de *P*. (D. Davidson, 1985: 111-112).

É evidente que, embora a crença falsa resulte da verdadeira, a racionalização desta forma de pensamento irracional nunca pode passar pela justificação de que é porque se crê em *P* que se crê em  $\sim P$ , quer dizer, uma crença verdadeira não pode constituir-se como fundamento racional para a formulação de uma falsa e contraditória. Mais uma vez, como se percebe, estamos perante uma causa que não pode ser a razão daquilo que causa. A crença verdadeira motiva ou causa o aparecimento de uma crença contrária porque, de um modo geral, a crença verdadeira é penosa, não sendo por isso desejada. Daqui resulta que, geralmente *wishful thinking* e auto-ilusão se associam, uma vez que o desejo fornece a crença alternativa e agradável que se substitui ao conteúdo desagradável da crença para a qual se possuem provas mais relevantes e inequívocas. Por exemplo, se a verificação matinal e quotidiana do meu peso me causa preocupação e angústia, é possível que, depois de todas as tentativas e resoluções falhadas de exercício, o meu desejo de ser elegante possa motivar a crença, contra a evidência da informação fornecida pela balança, de que afinal aquele peso até é admissível e que o meu caso não é preocupante. Isto pode ter consequências imediatas no domínio da acção e permitir que potenciais acções acráticas, antes dessa nova convicção, deixem de o ser porque, consideradas todas as coisas, inclusivamente as minhas novas crenças, a minha situação não é desesperante e, portanto, não tenho necessariamente de resistir à terceira sobremesa. Se ignorar por completo as minhas verificações de peso, isso pode ser sinal de que o processo de *wishful thinking* teve sucesso e o desejo de ser elegante transformou-se na crença de que o sou realmente, ou de que tendo a diminuir a quantidade de provas que sustentam a situação verdadeira e desconfortável. Acontece que uma crença não pode ser validada em virtude do desejo, mas em função de evidências independentes que, coincidentemente, podem por vezes vir a validar o objecto do desejo. Pode acontecer que eu comece a emagrecer por alguma razão

e o meu desejo se cumpra, transformando-se legitimamente na convicção de que estou mais magro.

É comum a auto-ilusão e *wishful thinking* terem consequências positivas, sendo por isso desejáveis em certas circunstâncias. Se a certeza de que só consigo escrever duas páginas da tese por dia começa a provocar-me algum nervosismo e o desejo de ser capaz de escrever cinco páginas e de que, na realidade, as vou escrever hoje, pode acontecer que o saldo da escrita deste dia se fique pelas três páginas o que é melhor do que as duas habituais. Certas pessoas sacrificam a verdade de uma proposição que têm como certa, em virtude de e como prova do seu compromisso com uma verdade incerta, mas mais subjectivamente relevante para as suas vidas, porque as consequências desta verdade assumem uma preeminência absoluta sobre essas pessoas. A isto chama-se fé.

As analogias possíveis entre o fenómeno da auto-ilusão e a mentira promovem talvez a ideia que a crença contraditória, induzida pelo indivíduo a si mesmo, é sempre falsa e que, portanto, a crença original é necessariamente verdadeira. Na verdade, a irracionalidade do processo de auto-ilusão pode conduzir à verdade e não à falsidade, embora este não seja exactamente o objectivo da pessoa que se ilude a si mesma. Pensemos na história do namorado pessimista que, num certo dia, se ilude si mesmo. Todas as impressões que tivera da namorada o conduziam à crença de que esta lhe era infiel, embora ela não o fosse. A sua auto-ilusão, em virtude da angústia constante que lhe causavam o pessimismo e as crenças daí decorrentes, motiva a crença verdadeira acerca da fidelidade da sua namorada, embora, objectivamente, ele não possua provas diferentes que sustentem melhor esta sua nova crença. Para infelicidade do pessimista, quando isto acontece, verifica-se, geralmente, que a namorada é mesmo infiel e, portanto, a sua auto-ilusão é genuína e conducente a uma crença falsa, não resultante do pessimismo. O caso dos pessimistas sugere ainda que a indução de crenças falsas pode não resultar de um motivo que obedeça, pelo menos linearmente, ao princípio do prazer, uma vez

que a reacção pessimista parece ser às vezes inversamente proporcional à evidência de que a situação não é calamitosa ou sequer preocupante: quanto mais os factos se afiguram menos preocupantes, mais o pessimista tende a pensar que se trata de um caso terrível, criando um maior sofrimento para si mesmo. Isto talvez signifique que o pessimista nunca acredita realmente em si e que, portanto, a sua auto-ilusão é uma ilusão.

A versão mais paradoxal da auto-ilusão exige que a crença em P motive a criação da crença na negação de P e que os dois estados subsistam. Esta situação é especialmente problemática, porque interroga o conceito de crença e sobretudo o pressuposto de que as crenças obedecem a um «requisito de evidência global» que supostamente as justifica. Tal como o acrático não responde positivamente à informação reunida pelo seu juízo ATC (*all things considered judgement*), a pessoa que se ilude a si mesma ignora a evidência relevante que sustenta a sua crença verdadeira e é indulgente em relação a conteúdos mentais falsos em que se permite acreditar. Aparentemente, isto acontece porque surge um desejo qualquer que, no caso da *akrasia*, interrompe o circuito linear entre as nossas deliberações e intenções e acções, e, no caso da auto-ilusão, provoca a suspensão de um princípio que determina que acreditemos em coisas para as quais possuímos provas relevantes e que não conjuguemos, num mesmo espaço de tempo, duas crenças contraditórias. Como diz Mele: «Em ambos os casos há (tipicamente) uma configuração de irracionalidade influenciada pelo desejo [*a display of desired-influenced irrationality*]» (1987:136).

O carácter aporético do estado resultante da *akrasia* e da auto-ilusão determinam, pelo menos em D. Davidson, a consideração de que, perturbações tão radicais de princípios da racionalidade, só podem ser explicadas se, como vimos, supusermos uma divisão da mente em sistemas, que interferem uns com os outros, mas que internamente e individualmente são coerentes. Isso acontece tanto em «Paradoxes of irrationality» (1982), como em «Deception and division» (1985). A nossa perplexidade filosófica face a comportamentos estranhos é

consequência do acesso limitado que temos a esses sistemas, sendo que habitualmente só temos consciência de um. A Psicanálise e a Literatura parecem aqui ter mais sucesso do que a Filosofia, porque têm uma metodologia interpretativa supostamente mais plástica, construindo mais hipóteses sobre a etiologia, natureza e funcionamento dos conteúdos dos sistemas não acessíveis à consciência. Aos filósofos não é especialmente agradável este estado de coisas, não essencialmente pela incapacidade de resolução de um problema, mas principalmente porque a resolução do problema implica uma concepção hipoteticamente diferente de ser humano e da posição da razão. Já vimos que, quando isto acontece, duas das reacções típicas aos fenómenos consistem na demonstração da sua inexistência ou numa configuração diferente dos mesmos. É o que acontece no caso da auto-ilusão. A tese de que os dois pensamentos e crenças contraditórios não têm necessariamente de subsistir já foi criticada, nos termos da definição genuína de auto-ilusão, mas há alguns argumentos a ter em conta.

O primeiro é que é especialmente difícil sustentar que tanto a pessoa que se ilude a si mesma, como o acrático, tenham intenção prévia de se iludir ou de agir acriticamente. Como Aristóteles refere, a *akrasia* não é um vício ou uma perversão calculada de alguém que está convencido que deve agir assim, mas um traço de carácter, com uma ocorrência intermitente. Isto não implica, claro está, que o facto de se iludir a si mesmo ou agir acriticamente não sejam intencionais. O que significa é que eu não tenho geralmente a intenção de ser acrático, daqui a, digamos, cinco minutos, mas que, se por acaso for acrático daqui a cinco minutos, eu estou a sê-lo intencionalmente. (Talvez isto signifique que seja esquisito ter intenções em relação a procedimentos irracionais, o que indirectamente demonstra que a racionalidade não é subjectiva e que, por natureza, implica determinados procedimentos e não outros. Não se pode constituir como exercício da vontade ou da deliberação decidir não agir por vontade ou por deliberação, ou agir contra as deliberações tomadas, porque se incorre em contradição com a natureza das próprias resoluções. Do mesmo modo, parece ser possível atribuir uma espécie de necessidade

ética a atitudes e procedimentos racionais e por isso é tão esquisito admitir que alguém delibere para agir mal ou perversamente.) No caso da auto-ilusão, este aspecto tem algumas consequências relativamente a versões diferentes de auto-ilusão. Uma diferença fundamental é entre «padecer» de auto-ilusão, porque se adquire uma crença falsa, para a qual não se possui evidência ou se possui uma evidência contrária — esta foi a versão mais analisada até agora —, e iludir-se a si mesmo porque se retém uma crença verdadeira que, no entanto, deveria ter mudado em função de novos dados (Mele, 1987: 124-132). Um caso exemplificativo desta última situação é o de Euclides que formou uma excelente e sustentada opinião acerca do amor de Maria e que continua acreditar nisso, apesar de, há muito, a sua anterior e atenciosa namorada não demonstrar grande afecto por ele e ter passado a referir com algum enlevo as qualidades extraordinárias do João. Ora é evidente que Euclides não decidiu ou teve a intenção de se iludir acerca de Maria, que continua a julgar fiel e sua namorada. Num certo sentido, ele foi apanhado já no processo de se iludir a si mesmo, mas as estratégias que adopta para reter a sua crença de sempre são intencionais e a prova disso reside no facto de se constituírem como estratégias. Euclides pode proceder sistematicamente a uma *positive misinterpretation* de todos os factos que apontam para a mudança de sentimentos de Maria e justificar todas as suas atitudes suspeitas, afirmando que, exactamente porque são tão suspeitas, não podem corresponder àquilo que denunciavam. Isto sugere que a melhor maneira de não denunciar um comportamento é não tentar ocultá-lo. É possível que, no processo de auto-ilusão, se verifique também uma *negative misinterpretation*, em que não se verifica nenhuma transformação dos factos que contribuem para a convicção de que a namorada já não está interessada no Euclides, mas em que esses factos são simplesmente descontados como significando aquilo que é contrário ao desejo, embora, noutras circunstâncias, fossem altamente reveladores. Talvez Euclides se encontre num processo de *selective focusing*, ignorando todos os elementos que contribuem para a ideia de que a Maria já não nutre quaisquer sentimentos por ele e exponenciando o



significado de pequenos acontecimentos que, incidentalmente, podem contribuir para as suas convicções acerca daquela que ainda julga sua namorada. Seja como for, é evidente que Euclides procede a uma selecção calculada dos dados que lhe são apresentados, a uma *selective evidence-gathering*, evitando, por exemplo, ir a um café onde é possível que a Maria e o João se encontrem<sup>51</sup>. O que se constitui como facto, no entanto, é que Euclides só manifesta todas estas estratégias porque, na realidade, a sua Maria já não é o que era. Contribui-se, assim, para a ideia de que a auto-ilusão se caracteriza pela manutenção de duas crenças contraditórias, em que a crença verdadeira justifica paradoxalmente o aparecimento da crença falsa ou a retenção de uma crença que entretanto passou a ser falsa.

É fácil estabelecermos relações óbvias entre a auto-ilusão e a *akrasia*, quer considerando a auto-ilusão como causa de *akrasia*, quer, inversamente, julgando a *akrasia* como motivo da auto-ilusão. É claro que, se eu me iludir acerca da infidelidade evidente da minha namorada, posso mais facilmente continuar a agir acriticamente dispensando-lhe favores e atenções que, consideradas todas as coisas, inclusivamente o desconforto dela quando recebe esses favores e atenções, não deveria manifestar, devendo, alternativamente, realizar outras acções, como, por exemplo, deixá-la em paz. Do mesmo modo, o facto de sucumbir sistematicamente àquele que considero ser o último cigarro, pode motivar a crença, contrária a todas as evidências, que fumar não é assim uma coisa tão má. Em todo o caso, a interferência da auto-ilusão na *akrasia* e vice-versa tende a retirar interesse teórico ao fenómeno em causa. De facto, as interferências são interpretadas com o objectivo de se encontrarem justificações

---

<sup>51</sup> As estratégias de auto-ilusão aqui descritas são desenvolvidas por A. R. Mele em *Irrationality* (1987: 125-126), embora algumas delas, e provavelmente contra a intenção do autor, pareçam resultar directamente de *Psicopatologia Da Vida Quotidiana*, de Freud. Como se percebe, todas estas estratégias se relacionam de alguma forma e o indivíduo que se ilude a si mesmo revela provavelmente todos estes comportamentos. A operatividade e contexto de aplicação destas estratégias são muito interessantes porque, fundamentalmente, elas dizem respeito a técnicas de recolha, processamento e interpretação de informação. O empenho na defesa de uma tese pode provocar omissões graves e selecções de dados particulares, em detrimento de outros, ou interpretações erradas dos dados disponíveis. Aliás, deste ponto de vista, qualquer interpretação, ao fundar-se num contexto determinado, se ilude a si mesma e se apresenta como um exercício de ocultação de um conjunto de crenças alternativas, igualmente plausíveis ou verdadeiras.

Num certo sentido, a tragédia explora até ao limite as estratégias de auto-ilusão das personagens, coincidindo a peripécia com o momento em que uma espécie de racionalidade fatídica se impõe.

para um determinado fenómeno, quando, do ponto de vista da racionalidade, ele não tem qualquer justificação.

Neste capítulo, falámos de certas coisas cujo interesse reside no facto de nós as pensarmos como excepcionais, quando, na realidade, elas parecem comuns e quotidianas. Esta observação é estranha no que diz respeito à relativa surpresa que essas coisas nos causam e ao próprio conceito de surpresa. Afinal as surpresas resultantes dos fenómenos de irracionalidade são comuns e, por isso, o nosso entusiasmo tende a diminuir. O problema, no entanto, é que, se é relativamente comum agirmos acriticamente, iludirmo-nos acerca de certezas que possuímos e substituímos as realidades pelos nossos desejos, então a estrutura da acção e também da crença, que descrevemos no capítulo anterior, e as implicações da mesma, do ponto de vista de uma teoria da identidade pessoal, por exemplo, não são assim tão persuasivas, nem adquirem «um ar de auto-evidência» (D. Davidson, 1970: 22). Felizmente, aquilo que se sacrifica em termos de filosofia moral e da acção, tendo em consideração estas acções estranhas, parece ser compensado pela entrada em cena do contributo de outras disciplinas que talvez, há muito, falem destes problemas sem o saber. Algumas delas, podem até ter inventado novos conceitos, mais ou menos relacionados com o ser humano e a pessoa, para tratar fenómenos tão perplexos. É talvez o caso de ‘personagem’ (mas também de ‘pessoa jurídica’, ‘crente’ e talvez ‘leitor’ e ‘espectador’). A recorrência sistemática, nos textos dos filósofos, a exemplos literários é a este nível algo elucidativa e augura o nosso passo seguinte. Talvez a ética seja conceptualmente esclarecedora acerca do que Aristóteles quer dizer na *Poética*, quando refere que os poetas imitam acção de homens, melhores, iguais ou inferiores a nós, mas nós não percebemos quem somos exactamente «nós» e, consequentemente, quem é superior, inferior e igual a nós, sem lermos os poetas.

Deve também resultar claro que a relevância de fenómenos, como a *akrasia*, a auto-ilusão e *wishful thinking*, releva de dois aspectos fundamentais. Por um lado, o estudo destes casos suscita um certo cepticismo em relação ao conhecimento que julgamos ter dos outros e à presunção de que as nossas interpretações estão certas porque nós somos, geralmente, racionais. A emergência de uma nova estrutura do ser humano e da mente, para que Freud contribui decisivamente, é apenas plausível de ser percebida através da consideração destes fenómenos e suscita a criação de novos vocabulários relacionados com a acção humana e a moral. Quem aqui fica numa posição delicada é o aristotélico demasiado convicto. Se, no entanto, concebermos como critério moral, a plausibilidade sintáctica e semântica das narrativas ou racionalizações que construímos sobre nós mesmos, então os dilemas morais e as situações de irracionalidade são determinados pelo tipo de histórias que nós podemos contar depois (ou nos permitimos contar) acerca desses momentos. Por outro lado, a configuração conceptual de qualquer problema é em si um acto de restrição desse problema ao vocabulário e argumentos de um determinado contexto argumentativo. Isto significa que o relativismo, referente à ética ou à racionalidade, é insustentável, porque só teria legitimidade se não fossem formuláveis quaisquer teses acerca da ética ou da racionalidade, o que não parece ser proveitoso, ou possível. A única forma de tentar diminuir o alcance desta relativa infelicidade teórica, é supor que, embora o tratamento de determinadas questões seja clássico no contexto de certas disciplinas, a comensurabilidade e traduzibilidade conceptuais são bons ingredientes interpretativos, estimulam a imaginação, a simpatia e a caridade, virtudes que deveriam caracterizar qualquer interpretação, sobretudo, as interpretações mais difíceis, e as relações sociais.

### III

#### Emoções, tragédia e pequeno almoço

Ó Zeus, porque é que, uma vez que deste aos homens sinais seguros do ouro falsificado, não há nenhuma marca no corpo humano pela qual se pudessem identificar os homens baixos? (Eurípides, *Medeia*: 515)

Good night. But go not to my uncle's bed.  
Assume a virtue if you have it not.  
(Shakespeare, *Hamlet*: 3.4)

It is not monstrous that this player here,  
But in a fiction, in a dream of passion,  
Could force his soul so to his own conceit  
That from her working all his visage wann'd,  
Tears in his eyes, distraction in his aspect,  
A broken voice, and his whole function suiting  
With forms to his conceit? And all for nothing!  
For Hecuba!  
What's Hecuba to him, or he to her,  
That he should weep for her? (Shakespeare, *Hamlet*: 2. 2)

Nos capítulos anteriores, procedeu-se essencialmente à demonstração da tese segundo a qual uma forma de recusar o cepticismo, acerca do conhecimento de outras pessoas e da existência de outras mentes, depende da possibilidade e plausibilidade descritivas, de modelos de acção e de conduta, dos quais é possível derivar predicados que permitam identificar-nos. Se determinadas descrições são passíveis de ser indistintamente aplicadas, num *continuum* temporal, a certos seres, que se reconhecem nessas descrições, mesmo que a sua existência só seja acessível através de uma percepção e atenção descontínuas, é admissível que esses seres sejam os mesmos, sejam ontologicamente idênticos e existam. Esta recusa do cepticismo é, portanto, coextensiva de um desejo de assegurarmos a nossa existência por tentativas de conhecimento mútuo e progressivo.

Uma teoria ética ou uma filosofia da acção não são, deste ponto de vista, formadas por enunciados prescritivos, mas por descrições possíveis de pessoas. A natureza adjectiva destas descrições implica a existência de seres com algumas dessas características. Quer dizer, a certeza da existência e a evidência de uma identidade resultam essencialmente do reconhecimento de que o enquadramento epistemológico da nossa vida é realizado por um

determinado aparato conceptual. Um texto permite termos uma imagem de nós que até ainda não tivera uma formulação conceptual. A particularidade e interesse dos fenómenos de irracionalidade que descrevemos residem não especialmente no facto de sustentarem a pertinência da elaboração de modelos de racionalidade e de acção, uma vez que, supostamente, se constituem como sua excepção, mas na sugestão de outros dois aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, permitem supor que certas anomalias na acção e na formação de crenças implicam modulações particulares na natureza ontológica dos agentes, uma vez que estes não correspondem aos vocabulários e descrições, que permitem o seu enquadramento epistemológico ortodoxo. Deste ponto de vista, poderá mesmo fazer sentido perguntar se as suas mentes existem ou, de uma maneira geral, se esses corpos existem enquanto pessoas, se as podemos conhecer, ou, numa versão mais atenuada, se esses procedimentos de irracionalidade ou instanciacões de irracionalidade se verificam realmente. Como eventualmente estaremos logo tentados a fazer, este aspecto não implica nem a emergência imediata do cepticismo e do solipsismo, nem uma demissão da argumentação ética e de uma filosofia da acção. Por um lado, as aporias que os fenómenos de irracionalidade sugerem só são determináveis e passíveis de descrição nos termos inversos da argumentação que credita descrições de racionalidade. Por outro, e como se sustentou anteriormente, eu não posso simplesmente decidir ser irracional, numa manifestação, por exemplo, da minha liberdade ou diferença, uma vez que essa atitude denuncia a aceitação implícita de princípios cuja consideração é necessária na determinação de fenómenos e episódios de irracionalidade.

Em segundo lugar, a descoberta de que, afinal, estes comportamentos aparentemente pontuais são mais comuns do que se julga desprestigia as aporias que perturbam a argumentação filosófica, que a eles se refere no contexto das anomalias e excepções, e determina a necessidade de consideração de outros discursos. Quer dizer, a não demissão da argumentação ética ou de uma filosofia da acção não assegura, por si só, a crença na sua auto-

-suficiência ou a afirmação da sua eficácia e, de facto, aquilo que pode verificar-se é a necessidade de suplementar um determinado vocabulário e enunciado filosóficos recorrendo a outros textos, por exemplo à literatura. Isto significa que a especificidade ontológica e a eventual incomunicabilidade lógica dos objectos e universos destes discursos não inibem necessariamente a intermutabilidade e a traduzibilidade dos seus vocabulários e argumentos, nem eventualmente se deixam afectar na sua natureza por essas operações.

Aquilo que se vai procurar realizar neste capítulo deriva essencialmente deste último pressuposto e parte de uma análise da *Poética* de Aristóteles que, no modo de argumentação por que opta, parece sustentá-lo e legitimá-lo. Trata-se apenas de demonstrar a legitimidade da análise e discussão simétricas de algumas posições da *Poética* e de alguns argumentos do pensamento ético aristotélico e contemporâneo, pela demonstração do esclarecimento mútuo das disciplinas, decorrente do seu estudo comparado. Pretende demonstrar-se que, nos termos de Aristóteles, não só a literatura e a teoria literária são legítimos textos e contextos de verificação das descrições e argumentação éticas, como se constituem como domínios onde descrições alternativas de acção e agente adquirem possibilidades experimentais imprevistas. Estas descrições, que não têm a minúcia teórica da conceptualização ética, pressupõem, como veremos, alguns dos seus argumentos fundamentais e revelam a ponderação de uma estrutura universal da acção. Interessa, portanto, observar de que modo a definição de acção e de agente, que a *Poética* nos oferece, é ou não complementar das formulações que encontrámos na *Ética A Nicómaco*, independentemente da especificidade ontológica das acções e dos agentes de que se fala nos dois textos. É só no tratamento desta questão que assume especial relevo, no contexto deste capítulo, um entendimento ético da literatura e da teorização literária. Isto é, aquilo que, na literatura, se constitui como especialmente profícuo para a ética é a disponibilidade de um *corpus* de momentos de decisões e de acções que, obedecendo a uma estrutura universal do funcionamento da acção, torna, no entanto, mais diversos os predicados

susceptíveis de caracterizar moralmente as pessoas, e por isso não surpreende que os exemplos literários sejam recorrentes nos textos dos filósofos. Assim, a motivação de uma perspectiva ética do texto literário não se relaciona necessariamente com a adopção de valores, o pronunciamento ético acerca de comportamentos das personagens, a escolha de modelos de acção, com os quais um determinado leitor se identifica, ou com a mera exemplificação literária de problemas da filosofia moral. Embora qualquer uma destas coisas possa acontecer, quando lemos um romance e lemos ou vemos uma tragédia, o que especialmente me interessa é observar o modo como Aristóteles teoriza na *Poética* alguns tópicos que se constituem como preocupações maiores da *Ética A Nicómaco*. Sendo uma obra técnica, é algo surpreendente que os preceitos estritamente técnicos da *Poética* sejam relativamente poucos, frequentemente enigmáticos e, às vezes, contraditórios, o que coloca a questão da sua eficácia relativamente a uma didáctica da arte ou técnica literária. De facto, a argumentação tanto se aproxima do texto crítico em que se interpretam, ponderam e comparam diferentes textos, a partir de critérios, essencialmente éticos, relativamente definidos, como de um tratado de filosofia natural que entende a obra literária e descreve o funcionamento das suas partes estruturais do ponto de vista de uma necessidade orgânica cujos limites, como veremos, se estabelecem a partir das próprias limitações da teoria interpretativa. Este aspecto, por exemplo, parece colidir com plasticidade moral que Aristóteles atribui à avaliação das acções e comportamentos na *Ética A Nicómaco*, em virtude da imprevisibilidade das situações particulares que implicam uma sabedoria prática aguda, responsável por uma avaliação prudente da situação e resultante de um equilíbrio entre virtudes morais e intelectuais. Assim, é na própria *Poética* que se encontra a legitimação de uma interpretação da obra de arte literária orientada pela consideração de aspectos com implicações éticas evidentes, como a acção, a responsabilidade, a necessidade, a contingência, a sorte, a intenção, a irracionalidade. Será a análise destes

tópicos que conduz a leitura da *Poética* e a convocação de outros textos na primeira parte deste capítulo.

A vantagem dos textos literários para o pensamento ético e filosofia da acção advém provavelmente do facto de neles as personagens fazerem descrições e avaliações das suas acções, que são especialmente raras e improváveis na vida quotidiana e, na maior parte dos casos, estritamente privadas. Na realidade, raramente pensamos nas nossas intenções e fins e, de um modo geral, não somos frequentemente confrontados com acções em que se torna absolutamente necessário averiguar todos os aspectos que contribuem ou não para uma explicação racional de uma determinada acção ou para o seu entendimento como voluntária ou involuntária. Isto só nos alerta para o facto banal de que a fama especulativa de certos problemas filosóficos não corresponde à natureza específica da maior parte do que nos acontece e das nossas preocupações quotidianas, o que não quer dizer que o vocabulário filosófico seja despiciendo na caracterização da nossa acção quotidiana ou das acções de uma personagem trágica<sup>52</sup>.

Parte do que se acabou de afirmar regista a distância que se deseja assinalar entre os argumentos, apresentados e a desenvolver, e uma teoria ética da literatura ou da interpretação. Não interessa nem cabe nos propósitos do nosso estudo sustentar que a importância da literatura reside nas suas virtualidades éticas ou defender que a leitura de romances ou poemas torna as pessoas melhores ou piores. Embora considere que alguns livros permitem enquadrar e

---

<sup>52</sup> Como diz Gilbert Ryle, o uso que, por exemplo, filósofos, por um lado, e magistrados, professores e pais, por outro, fazem das palavras 'voluntário' e 'involuntário' é substancialmente diferente: «No seu emprego mais comum 'voluntário' e 'involuntário' são utilizados, com algumas excepções menores, como adjectivos que se aplicam a acções que não devem ser realizadas. Discute-se se a acção de alguém é voluntária ou não somente quando a acção parece ter sido uma falta sua. Alguém é acusado de fazer um barulho, a culpa é dessa pessoa se a acção foi voluntária, como uma risada. Ela desculpa-se com sucesso se nos convence que a acção é involuntária, como um espirro. Do mesmo modo, na vida comum, as questões de responsabilidade levantam-se só quando alguém é acusado, justa ou injustamente, de uma ofensa. Neste sentido, justifica-se perguntar se um rapaz é responsável por ter partido uma janela, mas não por ter acabado o seu trabalho de casa a tempo e horas. (...) Neste uso comum [ordinary use], é, por isso, absurdo discutir se procedimentos satisfatórios, correctos e admiráveis são voluntários ou involuntários. (...) Mas os filósofos, discutindo actos voluntários ou involuntários, tendem a descrever como voluntários não apenas as acções repreensíveis como também as meritórias, não apenas coisas que se constituem como erros de alguém mas também coisas que contribuem para a sua reputação.» (1949: 67-68).



conferir inteligibilidade às nossas acções mais insignificantes e de acreditar que certos textos possibilitam a visibilidade da «melhor adequação de todas entre uma visão e o que é mais profundo na vida humana» e a intuição do que é «mais superficial e dispensável» (M. Nussbaum, 1990: 26), a determinação exacta de uma mudança ética essencial ou não em virtude da leitura um determinado livro ou não parece-me muito difícil de sustentar. Supor que se verifica uma relação de causalidade entre determinadas histórias e certos comportamentos éticos, é especialmente problemático e potencialmente perigoso, porque obriga a determinar a pertinência política de, para obter efeitos socialmente desejáveis, se propor um programa de leituras determinado<sup>53</sup>. Aliás, esta seria previsivelmente a função de uma crítica ética, depois de determinados quais os valores que deveriam ser promovidos. A questão, numa comunidade política que não é mais a *polis* da Grécia Antiga, não está, contudo, em propor esse programa de leituras, mas sim na certeza de que as mudanças terão ocorrido ou não em função das virtudes ou defeitos do *corpus* seleccionado. Mesmo um defensor do *ethical criticism*, como Wayne C. Booth, admite que as mudanças éticas operadas pela literatura são apenas relativamente conspícuas, cientificamente incalculáveis e têm de ser relacionadas com uma predisposição (ética) anterior para influências supostamente responsáveis pelos estados resultantes:

...nenhuma história produzirá mudanças nos leitores a menos que, de algum modo, eles já se encontrem susceptíveis a um dado tipo de influência. Não é provável que as decisões de um honrado juiz federal se tornem corruptas, porque ele leu um romance em que se conta a história de um juiz federal corrupto que descobriu como é engraçado tomar decisões corruptas (1998: 368)<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Na realidade, e pese embora a filiação assumidamente aristotélica dos defensores do *ethical criticism*, esta é uma consequência extrema dos seus argumentos que os aproxima mais de Platão do que de Aristóteles e só, nesse sentido, é que este aspecto é perigoso. É perigoso uma vez que, no limite, justifica um procedimento como o da censura, mesmo que essa atitude esteja apenas disfarçada numa lista recorrente de preferências narrativas. A propriedade das objecções platónicas à poesia e à mimese decorre da assunção séria ou não da tese segundo a qual a literatura tem efeitos morais e epistemológicos. A ofensiva de Platão contra os poetas não faria sentido se Platão acreditasse que a literatura é inócua e não produz efeitos e alterações. A atitude radical de Platão é, no entanto, mais interessante porque, em vez de propor uma atitude censória limitada que autorizasse certos livros de poesia escritos por certas pessoas e, por consequência, certos efeitos moralmente desejáveis, toma como alvo de crítica a poesia em geral. Este ponto é revelador no que diz respeito ao verdadeiro objecto da crítica platónica. Aparentemente, não se trata de um poeta em particular ou de um género específico, mas da poesia como produtora de efeitos (mesmo que seja admissível que alguns desses efeitos possam ser benéficos).

<sup>54</sup> O texto de Wayne C. Booth que acabo de citar, «Why banning ethical criticism is a serious mistake», encontra-se em *Philosophy and Literature* 22.2 em que se apresenta o debate entre dois dos mais enfáticos defensores do *ethical criticism*, Wayne C. Booth e Martha Nussbaum, e Richard A. Posner, aliado de um entendimento estritamente estético e liberal da literatura que, por isso mesmo, não pode aceitar que o critério de avaliação de um obra de arte seja moral, nem recusar em absoluto que a literatura possua aspectos éticos cujos efeitos podem verificar-se

De facto, dificilmente poderemos imputar um determinismo ético aos livros, não só porque gostamos de afirmar que somos nós os responsáveis por sermos bons, mas sobretudo porque dificilmente as frases «Tornei-me criminoso, porque ligo é o meu herói literário» ou «Matei-o, porque li *Do Assassínio Como Uma Das Belas Artes*» poderiam atenuar a responsabilidade de alguém em relação a um determinado crime. A concessão de Booth à maior objecção dos críticos de uma interpretação ética da literatura e a sua demarcação do argumento mais comum dos defensores dessa interpretação só significam que a proposta de *ethical criticism* deste autor é diferente e talvez mais sofisticada. Na segunda parte de *The Company We Keep — An Ethics Of Fiction*, percebe-se que aquilo que se constitui como ético na leitura de um livro é uma espécie de experiência literária de amizade entre o *implied author*, o autor implícito, e os leitores o que implica um entendimento das narrativas como *friendship offerings* mais ou menos desinteressadas:

---

acidentalmente nas pessoas. No ensaio «Against ethical criticism» em *Philosophy and Literature* 21. 1, que instaura a polémica desenvolvida no número seguinte da revista diz R. Posner: ...«Em primeiro lugar, a imersão na literatura não nos faz melhores cidadãos ou melhores pessoas. (...) Em segundo lugar, nós não nos devemos deixar desencorajar por concepções moralmente ofensivas encontradas na literatura mesmo quando o autor parece partilhá-las. Em terceiro lugar, as qualidades e opiniões morais do autor não devem afectar a nossa avaliação das suas obras. (...) A separação dos valores morais dos valores estéticos não é uma rejeição dos primeiros. A visão estética [*aesthetic outlook*] é uma visão moral que enfatiza os valores da abertura, distanciamento, hedonismo, curiosidade, tolerância, o cultivo da personalidade [*the cultivation of the self*], e a preservação de uma esfera privada — em resumo os valores do individualismo liberal.» (1997: 2). É claro que, por um lado, R. Posner assume que a sua posição, relativamente à literatura, não é ética porque crê na suposta neutralidade ética do seu liberalismo político mas, por outro, aceitar sem qualquer reserva as sugestões do *ethical criticism* tende a alargar de tal modo a extensão do conceito 'ética' que tudo é subsumível nesse conceito e qualquer experiência de leitura é um exercício ético. É o que se pode depreender da objecção de R. Posner a Booth em «Against ethical criticism: part two»: «Booth define 'ético' de um modo tão geral que a sua definição largamente se sobrepõe ao que eu considero 'estético'.» (1998: 395) e do próprio Wayne C. Booth quando diz: «Mas ninguém parece resistir por muito tempo ao *ethical criticism*.» (1988: 6). Mesmo que esta tese esteja correcta, referi-la não é a melhor maneira de defender o *ethical criticism*, no sentido em que se esvazia o sentido dos procedimentos específicos dos fenómenos em que consiste o *ethical criticism*. Dizer que ninguém resiste ao *ethical criticism* não corresponde tanto a uma injunção que hipoteticamente resultasse de propriedades intrinsecamente éticas dos livros ou de uma moral que todos os leitores alcançassem mais tarde ou mais cedo. É antes creditar à experiência pessoal de cada leitura e interpretação uma predicação ética que invalida qualquer pretensão de universalidade e diálogo éticos, na medida em que depende exclusivamente de haver um leitor. De certo modo, seja qual for o modo de leitura e os juízos interpretativos realizados, estas actividades são *ethical criticism*. A argumentação que indirectamente se sustenta é a de Alasdair MacIntyre que justifica a incomensurabilidade endémica das disputas morais contemporâneas no facto de validar princípios ser, depois do liberalismo, uma questão de, disfarçadamente, revelar preferências e experiências pessoais, o que, para MacIntyre, corresponde à ruína de qualquer sistema estável e partilhado de conceptualização ética (cf.: 1981: 19).

Para uma síntese dos argumentos de Wayne C. Booth, Martha Nussbaum e Richard Posner, consulte-se ainda o ensaio de Simon Stow «Unbecoming virulence: the politics of the ethical criticism debate» em que as discordâncias entre aqueles autores são atribuídas aos seus posicionamentos politicamente distintos e, deste ponto de vista, incomensuráveis e não a aspectos estritamente literários (2000: 193-194).

Para os nossos propósitos, quaisquer histórias, mesmo aqueles romances modernos que usam truques elaborados de distanciamento para subverter o realismo e prevenir a identificação, podem ser vistas não como *puzzles* ou mesmo jogos mas como companheiros — ou se isso parece levar a metáfora pessoal longe de mais, como presentes de amigos possíveis [*as gifts from would-be friends*]. (1988: 175).

Wayne C. Booth sustenta esta interpretação de *ethical criticism* a partir de uma analogia entre o tipo de experiências relacionais implicadas na amizade e o género de relações que se estabelecem entre um autor implícito e uma história, por um lado, e o leitor, por outro. As ofertas literárias podem situar-se, por exemplo, no plano da «mera utilidade» que prestam, ou do «mero prazer» que proporcionam (cf.: *ibidem*: 178) e isto define dois modos de amizade igualmente legítimos. Como se determinam esses modos de amizade decorre de critérios que funcionam como medidas da amizade literária, por exemplo: o grau de intimidade estabelecida; a responsabilidade exigida; a distância pretendida, etc. (cf.: *ibidem*: 179-180). Aparentemente, para caracterizar a experiência literária, Booth recupera a metáfora da amizade de Aristóteles e, em concreto, do tratamento da amizade na *Ética A Nicómaco*. Mas o problema é que a versão de amizade de Aristóteles não parece ser exactamente a mesma da de Booth e, por isso, afigura-se relativamente impossível determinar, empiricamente e fora do relato estritamente pessoal e emotivo, os resultados da experiência de amizade literária, que certamente existe. É que, para Aristóteles, a amizade, embora não absolutamente imune aos afectos, é sobretudo determinada pelo envolvimento comum na aquisição, manutenção e partilha de bens. É, portanto, susceptível de ser avaliada de um modo objectivo, por uma verificação política e social dos resultados da amizade. O paradigma deste tipo de amizade encontra-se no contexto familiar das relações entre marido e mulher e entre a comunidade de cidadãos que define a *polis*. Esta só subsiste como comunidade de identidades e vontades, que se imitam mutuamente, e qualquer entendimento da amizade enquanto estado emocional pessoal, que parece ser aquele que Wayne C. Booth acaba por privilegiar na sua interpretação da experiência literária, desligado de um interesse político e social, é um contra senso. Como diz Alasdair MacIntyre, para Aristóteles, o dilema entre trair um amigo ou um país seria impensável, na medida em que trair o país, supostamente desejável a

trair um amigo, seria necessariamente trair todos os amigos (cf.: 1981: 156). É evidente que, se Booth sustentar que afinal o entendimento que faz da amizade não é pessoal, mas político e social, terá de, em conformidade, defender uma comunidade de interesses literários promotores dessa amizade, o que tem por consequência a recuperação do tipo de *ethical criticism* de que se quer afastar.

Não aceitando que os argumentos mais determinantes para defender a independência da literatura face à ética derivem do pensamento dos *new critics* e do formalismo que, de maneira desigual, tenderam a separar a literatura de qualquer determinação ou causalidade exterior ao próprio texto e à sua estrutura, ou de uma afirmação da natureza estética ou polissémica e liberal da obra de arte, não se pretende admitir também que a importância dos textos reside na moral que deles podemos retirar ou no aperfeiçoamento ético dos leitores. De facto, embora seja provável que se verifique um complemento ético do leitor, não penso nem que esse aspecto se constitua como critério de avaliação qualitativa dos textos, nem que o mesmo resulte quer de uma interpretação ética do texto ou de uma ética interpretativa que propõe como experiência ética, o respeito pelo texto e a resposta que o mesmo exige, independentemente do que dele se possa obter<sup>55</sup>. É possível que, depois de lermos alguns romances, nos tornemos

---

<sup>55</sup> Refiro-me aqui sobretudo a Hillis Miller, em *The Ethics Of Reading*, que justifica a resposta ética ao texto pela injunção de leitura que este coloca ao leitor — «uma reivindicação [*a claim*] feita (...) ao leitor, ao professor, ou ao crítico que responde à obra.» (1987: 9). Esta injunção não se verifica em função do que para a vida se pode derivar do texto e, por isso, Hillis Miller apressa-se a explicar-nos que «a ética da leitura» não consiste em «ler livros pela sua importância ética» nem é «um modo ético ou uma acção ética gerada pela leitura, derivada dela» (ibidem: 1). Na realidade, esta é uma leitura ética em virtude da total insuficiência ética do texto e da impossibilidade de formular decisões a partir do texto. Aquilo que esta leitura tem de ético é o facto de dela não resultar qualquer comportamento ético exterior à própria leitura.

Os heróis de uma leitura ética do texto são assim, segundo a versão de Hillis Miller, os mais improváveis, a saber, os teóricos da desconstrução. Contra a acusação comum de conduzir ao niilismo e ao cepticismo, Miller sustenta que a desconstrução é ética. A surpresa desta apologia resulta do facto de, ao caracterizar-se a linguagem como pouco fiável para veicular o sentido, um sistema de crenças ou intenções estáveis, ser evidente que a leitura desconstrucionista se empenha em demonstrar que o texto não pode ter qualquer influência ética, sustentada numa evidência estável e transcendente não sujeita à instabilidade dos signos linguísticos e imune aos contextos. A linguagem não se refere a nada de exterior a si mesmo e, por isso, o seu sentido constitui-se como algo sempre provisório e diferido (que, no entanto, porque as pessoas acreditam na linguagem como instrumento comunicativo, tem consequências políticas). Assim, o que se revela em cada leitura é a sucessiva incapacidade da linguagem em gerar um sentido que o mesmo enunciado não negue simultaneamente, pelo que «a leitura é ética quando percebemos que ler para o sentido é impossível e, no entanto, continuamos a ler» (L. Bredella, 1996: 43) ou nos termos de Hillis Miller: «Viver é ler, ou melhor cometer sistematicamente o insucesso de ler que é o destino humano.» (1987: 59).

melhores pessoas, mas isso talvez se deva a variáveis tão indetermináveis como a de ser mais plausível que as pessoas vejam mais filmes e leiam mais romances do que livros de filosofia moral ou de que, nas suas interpretações, as pessoas confirmem retrospectivamente a uma história a virtude de ter alterado as suas vidas.

Talvez a melhor forma de legitimar e caracterizar, por analogia, a argumentação deste capítulo seja demonstrada pela observação do espectro estético e moral que certas palavras, que qualificam as pessoas e acções, manifestam. De facto, até em situações quotidianas de uso da linguagem acontece condensarmos, num determinado adjectivo, por exemplo, um juízo ético e estético ou instaurar-se uma ambiguidade semântica que, no entanto, resulta não essencialmente de uma indecisão entre uma qualificação estética e ética, mas de uma emergência simultânea destes dois aspectos em relação ao mesmo objecto. Estes dois aspectos não são de natureza contraditória, estabelecendo, pelo contrário, relações de contiguidade. Como diz Colin McGinn, a utilização de palavras como «'fino', 'puro', 'imaculado', 'doce', 'maravilhoso', (...) 'podre', 'abjecto', 'chocante', 'feio', 'doente', 'repulsivo', 'baço' (...) transmitem uma avaliação moral pela atribuição de uma propriedade estética ao sujeito.» (1997: 92-93). Mas isto acontece provavelmente com outras palavras, como acção, personagem, narrativa, mimese, que estamos habituados a avaliar exclusivamente do ponto de vista das convenções literárias e estéticas, só porque o estudo do seu significado se situa no contexto da teoria literária e da estética. (Do mesmo modo, dizer frases como «É um cómico»; «Tem uma visão trágica da vida», «É um romântico incorrigível» pode equivaler à formulação de juízos estéticos e morais.)

A inferência ilegítima é a suposição de que se pretende explorar uma espécie de estetização da moral, uma vez que apenas se quer demonstrar que a utilização de certas palavras e argumentos não pode ser restringida aos contextos mais determinados e estáveis onde ocorrem com maior frequência.

Numa segunda parte deste capítulo, pretendo comentar o modo como, no contexto do tratamento da tragédia enquanto técnica, Aristóteles estabelece critérios de verificabilidade da eficácia poética que assumem expressão em manifestações emotivas que, no entanto, podem suscitar uma predicação de inconsistência e irracionalidade. Impõe-se assim a consideração paralela entre o modo de funcionamento destes estranhos efeitos de leitura e os fenómenos de irracionalidade e inconsistência lógica no domínio da acção e formação de crenças que descrevemos anteriormente.

Estes efeitos de leitura ou de observação de uma determinada obra de arte constituem-se, por um lado, como parâmetros de avaliação da eficácia funcional da obra, i. e., da sua relevância terapêutica, ética e política e, por outro, permitem creditar uma determinada configuração ontológica ao sujeito, que manifesta esses efeitos. Emocionar-se (ter piedade e temor, como diria Aristóteles) com X, por exemplo uma tragédia, é supostamente desejável a não se emocionar com X, ainda que as causas por que isso se verifica não se constituam como razões para isso se observar, e acontece a pessoas de quem Aristóteles tenderia a ter uma boa opinião. O problema, no entanto, não é o facto de nos emocionarmos com X, mas sim o facto de sabermos que X ou o conteúdo de X pertencem a um universo, logicamente imune a intervenções físicas da nossa parte, e, portanto, falso e inexistente em relação ao universo em que formulamos as proposições acerca de X e nos emocionamos.

O expediente comum para resolver estas peculiaridades, que tornam as descrições que podemos fazer de nós tão estranhas, é recorrer a minuciosas classificações e recategorizações de ficção, dos efeitos, que resultam de enunciados ficcionais, ou então sugerir que, sempre que dizemos «Édipo matou o pai e casou com Jocasta», o que queremos dizer é «Em *O Rei Édipo*, Édipo matou o pai e casou com Jocasta». Nenhuma destas soluções é especialmente interessante e, na medida do possível, evitar-se-á o seu comentário, uma vez que a sofisticação das explicações não parece iludir as dificuldades teóricas que resultam de uma frase como «Tive

muita pena de Desdémona». É sensato e racional dizer isto? O que pensará alguém, que nunca tenha ouvido falar de *Othello*, desta frase? Dizê-lo e ter-se sentido o que se diz ter sentido implicam ou pressupõem a existência de Desdémona ou a crença nessa existência? Que pena é esta e quais as suas implicações éticas, políticas, pragmáticas e ontológicas? Ter pena de Desdémona não supõe iludir-se voluntariamente, tal como acontece com o procedimento da auto-ilusão, acerca da natureza de Desdémona, que no entanto se sabe *grosso modo* qual é? O que é mais frequente e desejável do ponto de vista ético: emocionar-se com o destino de Desdémona, o que acontece habitualmente quando assistimos à representação de *Othello* ou lemos esta peça, ou emocionar-se, coisa que nem sempre acontece, com o destino de uma Desdémona que, ouvimos dizer, morreu às mãos de um marido ciumento e cego? Ter pena de Desdémona implica desejar que ela não sucumbisse às mãos de Othello ou que Iago não fosse tão mau?

A conclusão impressionista destes dilemas corresponde, desde já, ao facto de as nossas emoções não dependerem da natureza ontológica dos seus objectos nem das acções que podemos realizar na modificação do estado desses objectos. Mas esta maneira simples de verificar uma das consequências do fenómeno não ilude a hipótese que se traduz na ideia de que a tragédia grega, (e talvez a literatura), embora não sendo necessariamente o domínio da irracionalidade, uma vez que os eventos e as acções estão submetidos à necessidade, supõe a ocorrência de fenómenos emotivos irracionais ou, pelo menos, não racionais e incoerentes. A piedade e o temor, que é suposto os espectadores da acção trágica experimentarem, são especialmente interessantes não só porque regulam as reacções emotivas das pessoas, no contexto da sua existência quotidiana, tendo portanto claras implicações éticas e políticas, mas também porque, sendo manifestações psicofisiológicas reais, supõem por objecto crenças num estado de coisas que é falso ou em relação ao qual o critério de verdade não se aplica.

No tratamento deste tópico, defende-se assim, próximo de Platão, que as emoções resultantes da literatura são hipoteticamente irracionais, ou pelo menos logicamente inconsistentes. Mas, ao contrário de Platão, acredita-se que esta inconsistência e irracionalidade das emoções não resulta de uma obra de arte — a poesia — que promove uma confusão entre universos, lógica e ontologicamente distintos, tendo por consequência danos cognitivos e epistemológicos em relação ao mundo real e ideal. Antes se defende que é exactamente porque não existe nenhuma confusão ontológica e lógica entre o universo de quem tem as emoções e o universo a que pertencem os objectos das emoções que estas são irracionais e, portanto, as emoções são, deste ponto de vista, importantes instrumentos cognitivos, embora eventualmente inconsistentes, porque parecem admitir a coincidência mental de duas crenças contraditórias.

A *Poética* de Aristóteles é muitas vezes referido como sendo um livro enigmático, paradoxal, lacunar e truncado. É também considerado o primeiro livro de teoria da literatura e muito provavelmente dos predicados que se referem na frase anterior derivam as indefinições e virtualidades da disciplina. Embora seja mais comum pensar logo no que pretendia Aristóteles quando escreveu este tratado, é eventualmente mais interessante e produtivo especular acerca do que não terá pensado ou considerado teoricamente determinante quando o escreveu, uma vez que algumas objecções presumíveis aos nossos argumentos derivam essencialmente dos tópicos não relevantes para Aristóteles. Dois aspectos fundamentais para os estudos literários actuais não terão certamente feito parte das preocupações de Aristóteles. Antes de mais, a consideração da obra de arte literária como sendo, de uma forma mais ou menos definida, um objecto estético, em relação ao qual, no entanto, não se conseguem estabelecer predicados essenciais ou propriedades intrínsecas. Para Aristóteles, escrever uma tragédia e uma comédia pertence ao domínio da técnica e, deste ponto de vista, a sua avaliação depende não tanto do que poderíamos considerar a sua beleza e estrutura, mas da sua funcionalidade. A racionalidade



de determinadas prescrições técnicas e do seu seguimento é reconhecida *a posteriori* pelo tipo de resultados obtidos. Tal como avaliamos a qualidade de um par de sapatos ou um jarro, considerando o modo mais ou menos eficaz como esses sapatos e esse jarro cumprem as funções que deles se esperam, também devemos considerar uma tragédia do ponto de vista daquilo que podemos fazer com ela ou do que a tragédia é suposto produzir. Preocupações temáticas, estilísticas e estruturais subordinam-se antes de mais ao propósito de produzir a piedade, o temor e a catarse destas emoções pela *mimese* de uma acção de carácter elevado, completa, coerente e de uma certa dimensão, levada a efeito por personagens em acção e em diálogo (cf.: *Poética*, 1449b25). Como, deste ponto de vista, para avaliar a funcionalidade de algo tem de se verificar as alterações num determinado estado de coisas, espera-se que Aristóteles nos esclareça acerca do que é suposto acontecer a quem e em relação a quê, na resolução de um défice ou excesso que a tragédia boa, eficaz e útil realiza, promove ou corrige.

Um segundo aspecto, em parte consequência do primeiro, que não terá preocupado Aristóteles relaciona-se com a não consideração teórica das putativas implicações ontológicas da utilização, no contexto da *Poética*, de uma argumentação configurada por pressupostos e até por um vocabulário éticos. A *Poética* de Aristóteles constitui-se, de certo modo, como tratado ético, como uma espécie de capítulo da *Ética A Nicómaco*, não no sentido trivial de, como já disse, propor uma teoria acerca das virtualidades morais da tragédia ou daquilo a que hoje se chama um criticismo ético ou uma ética da interpretação, mas na utilização de conceitos cuja extensão teórica é técnica e moral e na elaboração de prescrições cuja racionalidade e justificação não é exclusivamente técnica.

Duas questões surgem neste momento. Em primeiro lugar, poder-se-á pensar que Aristóteles parece estar a dar razão a Platão que, no Livro X da *República*, reprova na poesia a confusão que a mesma suscita entre o mundo real e um universo de imitações cada vez mais afastadas da realidade. Este caos cognitivo, que a poesia anima, resulta *grosso modo* da

natureza mágica e divina da sua linguagem — os poetas são frequentemente chamados feiticeiros ou possuídos, entusiasmados —, do seu afastamento da realidade, uma vez que se constitui como sua imitação, e da sua íntima relação com a parte irracional da alma, provocando reacções emotivas que obliteram o uso da razão. Estas reacções impedem a possibilidade de as pessoas procederem a distinções lógicas e éticas relevantes e, portanto, elas podem reagir do mesmo modo, quando confrontadas com situações idênticas no mundo não poético. Embora não seja a única causa, nem a mais relevante, a argumentação referente à mimese configura e fundamenta as objecções platónicas à poesia.

Trata-se essencialmente de duas concepções de mimese complementares, mas referidas em lugares distintos na *República* e com algumas particularidades que convém ter em consideração. No caso de uma personagem que imita, em discurso directo, a linguagem de uma suposta pessoa, como na tragédia ou na comédia, e do autor que subitamente pretende ser a pessoa ou personagem que fala, como na *Iliada*, quando se verifica o discurso directo, a preocupação de Platão refere-se sobretudo à tentativa de os dois imitadores iludirem o melhor possível quanto às suas verdadeiras identidades, motivando reacções no público que assentam na crença de algo que não é o caso (cf.: *República*, 393-394). No livro X da *República*, a ênfase crítica de Platão não está apenas na natureza deceptiva da mimese de um determinado discurso, proferido por alguém que se apropria de uma identidade que não é a sua, mas na determinação do grau de relação de todas as imagens com a realidade e no facto de, embora distante da realidade e mesmo sem o conhecimento do original, o artista ser capaz de nos iludir acerca disso e do seu real conhecimento.

Em síntese, Platão avalia a poesia mimética do ponto de vista da adequação entre as imagens do texto e a realidade e entre a fala de uma determinada personagem e a consideração hipotética da linguagem da pessoa imitada, resultando a decepção mimética do facto de esta última não ser realmente quem diz as palavras em causa. A correspondência é arbitrada

considerando critérios cognitivos, técnicos e funcionais que os poetas não cumprem nas suas imitações. (É claro que estas insuficiências miméticas e virtualidades ou perigos deceptivos não são acessíveis ao comum dos mortais e por isso é que eles se iludem.) Assim, embora os poetas possam imitar a fala dos médicos, nunca nenhum poeta, que não fosse também médico, se mostrou capaz de curar alguém ou alguém aprendeu medicina depois de ler um poema, embora possa haver pessoas que criem a ilusão de poder curar outras pessoas depois de terem lido poemas, uma vez que estão perante aparências, que por vezes consideram indistintas da realidade (cf.: ibidem: 599c-e). Os poetas não podem, portanto, acrescentar nada ao conhecimento de um médico, de um general ou de um palafrenero e muito menos ao conhecimento dos filósofos, onde radica a racionalidade e justificação do que se considera o bem e o bom, e, por isso, só podem perturbar o conhecimento. É exactamente em virtude deste aspecto que a poesia é perigosa e os poetas são expulsos da cidade platónica. Se o que se obtém depois de lermos poemas ou vermos uma tragédia é um caos emotivo, cognitivo e epistemológico, ler poemas e ver tragédias só podem ser actividades eticamente reprováveis. Ao atribuir-se a possibilidade do mal à ignorância, tudo o que contribui para um déficit de conhecimento é nocivo.

Se as objecções de Platão à poesia nascem de um entendimento particular de mimese, a defesa aristotélica dos poetas opera-se através de uma reforma do conceito de mimese, em que se dissocia a poesia da vida e do real e se afirma uma separação entre as acções e os fenómenos que se verificam, quando, por exemplo, vemos uma tragédia, e situações reais de grande densidade trágica. O problema é que na *Poética* não nos é dada uma definição clara de mimese. Pelo contrário, são-nos concedidas algumas frases que suportam uma definição complexa e eventualmente contraditória nalguns dos seus aspectos. Basta pensar nas intermináveis dificuldades teóricas que nascem do que Aristóteles considera como artes imitativas — a epopeia, o poema trágico, a comédia, o ditirambo, a flauta e a cítara — e nas

distinções entre meio, objecto e maneira da imitação (cf.: 1447a) para se perceber que não se pode esperar uma definição única e não problemática de mimese. Como se indica em «Aristotle on mimesis» de P. Woodruff, é talvez mais fácil perceber o que a mimese não é do que aquilo que é, o que pode querer significar que a questão mais promissora não é tanto a de saber o que pode ser ou não ser, mas aquilo de que a mimese se pode servir para provocar certos efeitos:

A mimese aristotélica não é o mesmo que a imitação, a ficção, a reprodução, a representação, o fazer de conta [*make-believe*] e não é também o fabrico de imagens ou cópias [*the making of images or likenesses*]. Embora a realização de algumas destas coisas possa ser um tipo de mimese, nenhuma delas atinge o núcleo do problema. (1992: 89).

Provisoriamente, pelo menos, é mais ou menos claro que, para Aristóteles, mimese e os produtos da mimese não são avaliados em função do critério de adequação ou correspondência em relação à realidade, mas em função dos critérios da verosimilhança e da necessidade e, por isso, o ofício do poeta não é essencialmente imitar ou contar o que aconteceu, mas sim imitar ou fazer o que poderia acontecer (cf.: *Poética*, 1451a36). Assim, Aristóteles resolve o problema da aparência dos objectos poéticos e sustenta a relevância da arte poética no facto de a poesia implicar distinções e juízos cognitivos importantes entre o que é representado e o que supostamente aconteceu ou poderia acontecer. A questão já não é dizer-se que a poesia é deceptiva, mas verificar que tipo de decepção provém da poesia. Aparentemente trata-se de uma decepção benigna, que é consciente de si mesma, e, portanto, implica alguma competência cognitiva, uma vez que é necessário não apenas ter um conhecimento apurado do real, como a percepção do que é mimético e dos momentos de coincidência, afastamento e plausibilidade que se verificam na ponderação das relações entre realidade e mimese.

Esta aceção possível de mimese é também determinante porque, num certo sentido, Aristóteles está a dizer-nos que as reacções que se verificam perante uma tragédia são totalmente inapropriadas na vida quotidiana face situações trágicas, mas que, por isso mesmo, se deve assistir a tragédias, para que essas reacções não tomem lugar na vida quotidiana. Isto é assim porque o acontecido não se constitui como objecto de imitação e a emergência do temor e

da piedade são acompanhados do prazer da catarse. Quer dizer, onde Platão vê uma má influência e um assalto à parte irracional da alma, com consequências imprevisíveis na acção, Aristóteles percebe um modo de terapia preventiva de estados passionais não controlados, que ficam menos susceptíveis de se manifestar na acção. O interesse de Aristóteles é no funcionamento excelente das instituições políticas e éticas. Este aspecto constitui-se como importante *caveat* para uma interpretação da tragédia ou da literatura que signifique a adopção de valores, traços de carácter ou de uma moral, i. e., relativamente a uma valorização da poesia como instrumento da educação ética. O ponto que se discute assume clareza nos termos de Jonathan Lear que pretende demonstrar que o verdadeiro sinónimo da catarse não é o da educação das emoções:

Não fosse o facto de Aristóteles ter reconhecido uma diferença importante entre mimese e os eventos da vida real por ela retratados, Aristóteles teria de ter concordado com Platão de que a poesia deveria ser banida do estado ideal. Aristóteles [no entanto] discorda de Platão não acerca de saber se a tragédia pode ser usada como uma parte da educação ética no que diz respeito às respostas emocionais apropriadas, mas acerca de saber se a mimese é facilmente confundida com as coisas reais. O ponto de Aristóteles é que, embora a resposta emocional apropriada à mimese fosse inapropriada ao evento real, a mimese é suficientemente diferente do evento real para que haja o perigo de ter um efeito educativo impróprio numa audiência. Do ponto de vista exclusivo da educação ética, a poesia é admitida na república não porque tenha qualquer valor educativo positivo, mas porque pode demonstrar-se não ter quaisquer efeitos negativos. (1988: 231).

Entender a *Poética* como complementar dos tratados éticos de Aristóteles implica, em segundo lugar, perceber a justa medida que deve assumir a equação entre a necessidade dos preceitos de ordem técnica, sobretudo os que se relacionam com a estrutura e as características da acção trágica, e a índole imprevisível e contingencial que caracteriza as situações éticas e experimenta e eventualmente ultrapassa os limites da racionalidade. Do ponto de vista da *Poética* e tendo em consideração, sobretudo, o tratamento da tragédia, é interessante observar que, ao contrário do que provavelmente esperaríamos, à literatura autoriza-se, de certo modo, uma menor plasticidade da acção do que à vida real. Impor restrições à acção trágica é determinar que nem todas as acções contam para a biografia de uma personagem, o que aliás parece ser um preceito igualmente correcto para a biografia de uma pessoa. É por isto que uma personagem trágica não toma o pequeno almoço ou dá um fortuito passeio pelo jardim. A

diferença fundamental entre personagens de ficção e pessoas não é essencialmente que as primeiras imitam acções ou realizam acções de imitação e as segundas realizam acções verdadeiras. É antes uma diferença que assenta no facto de as personagens não poderem realizar todas as acções que as pessoas levam a cabo e vice-versa. Isto, contudo, apenas sugere que é possível substituir subtis classificações baseadas em critérios ontológicos e propriedades intrínsecas de universos distintos, que tendem a falhar alguns critérios de verificação dessas propriedades, por considerações de natureza pragmática<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Até há pouco tempo, os porcos (e em geral outros animais desde gafanhotos a andorinhas e cães, bem como objectos inanimados, como estátuas, barcos e sinos) podiam ser julgados por um tribunal civil ou religioso e sujeitos à pena capital, à deportação, ao desmantelamento, ou à excomunhão. Implica-se portanto que os porcos podiam realizar certas acções e isso fazia deles não pessoas iguais a nós, mas pessoas jurídicas e seres eticamente predicáveis. Independentemente da sua peculiaridade ontológica, que, pelo menos de um modo intuitivo, não escapava às pessoas, julgar um porco à pena capital pressupunha a consideração de que, naquele caso, o porco sabia o que estava a fazer e tinha cometido um crime. Provavelmente, isto significa que ter intenções, deliberar e agir com certos fins nem sempre foram considerados predicados essenciais, exclusivos e formadores da identidade pessoal e da pessoa humana e talvez isso se deva também ao facto de, num certo sentido, a pessoa não ter personalidade e identidade, mas sim de a personalidade e a identidade serem atribuídas à pessoa.

A literatura sobre estes casos é vasta e adquire especial relevância em discussões morais e jurídicas contemporâneas sobre os direitos dos animais, por exemplo. Uma questão paralela é o debate jurídico sobre o tipo de *liability* a que estão sujeitos objectos naturais, como árvores e embriões. Christopher D. Stone, defende por exemplo, em *Should Trees Have Standing?* (1972), a possibilidade de as árvores, em particular, e dos objectos naturais, em geral, poderem ser directamente indemnizados por danos causados, pretensão que só pode assentar no pressuposto de que os objectos naturais têm ou podem e devem ter direitos legais: «Estou seriamente a propor que se dêem / reconheçam direitos legais [*give legal rights*] a florestas, oceanos, rios, e a outros assim chamados 'objectos naturais' no ambiente — de facto, ao ambiente como um todo.» (1972: 9). Claro que, como Stone imediatamente reconhece, a persuasão do argumento, acerca da defesa dos direitos dos objectos naturais, depende de duas coisas essenciais inerentes ao conceito de ter um direito — muito difíceis de sustentar em relação às árvores, por exemplo. Por um lado, ter um direito implica em relação à pessoa, que tem o direito, seja ela uma corporação, uma árvore ou uma pessoa, o reconhecimento público da possibilidade e necessidade de revisão e julgamento de certas acções, que são inconsistentes com esse direito, o que pressupõe, por consequência e relativamente ao detentor do direito, que esta «pessoa» pode instituir acções legais em *seu* próprio proveito e não em benefício de terceiros, por exemplo, dos proprietários da coisa. As imediatas objecções à tese de Stone, a partir das duas dificuldades anteriores, não são contudo as mais persuasivas, como se percebe por estas palavras: «Não constitui objecção dizer que os ribeiros e as florestas não podem representar-se [*cannot have standing*] porque os ribeiros e as florestas não podem falar. As corporações também não podem falar; nem o podem fazer as dignidades [*states*], os estados [*estates*], as crianças, os incapazes, as municipalidades ou as universidades. Os advogados falam por eles, como habitualmente falam pelo cidadão comum com problemas legais. Do meu ponto de vista, deve lidar-se com os problemas legais dos objectos naturais como se lida com os problemas legais dos incapazes [*incompetents*] — seres humanos que se tornaram vegetais. Se um ser humano mostra sinais de senilidade e tem assuntos [*affairs*] que *de jure* é incapaz de resolver, aqueles que se preocupam com o seu bem estar apresentam tal situação ao tribunal e alguém é nomeado pelo tribunal para com autoridade resolver os assuntos do incapaz. (...) Por paridade de raciocínio, devíamos ter um sistema no qual, quando um amigo de um objecto natural [*a friend of a natural object*] perceba que este se encontra em perigo, possa apelar ao tribunal para a criação de uma tutela [*the creation of a guardianship*].» (ibidem: 17). Os direitos dos objectos naturais só fazem sentido se reconhecermos que esses objectos têm interesses e os manifestam. Para a questão de saber quais os interesses dos objectos naturais, Stone apresenta um argumento que assenta na verificabilidade empírica e, aparentemente, pouco ambígua de certos sinais que os objectos evidenciam e supostamente comunicam (por exemplo, a relva necessita de água se apresentar uma cor amarelada e o terreno estiver seco e gretado). Como Miguel Tamen assinala, o problema fundamental não é, no entanto, saber quais as necessidades e interesses de um objecto natural para que um seu «amigo» o possa representar, mas observar que não há maneira de saber se o amigo do objecto natural se pode

Justamente um dos pontos fundamentais de Aristóteles na *Poética* é a caracterização e definição das acções que as personagens trágicas podem realizar e que a tragédia apresenta, i. e., a explicação do que conta como acção, no contexto da tragédia. É sobretudo o comentário deste tópico que constitui a primeira parte do capítulo e a sua consideração implica a análise de outros aspectos, a saber: a índole mimética da conduta moral; o nexo entre intenções deliberações e fins da acção e os actos resultantes; o erro na avaliação de particulares e a necessidade trágicas; a sorte enquanto variável moral; a vergonha; o entendimento biológico da morfologia da estrutura da tragédia; a irracionalidade trágica.

A primeira consideração importante de Aristóteles acerca de acção é a observação de que «a tragédia é a imitação de uma acção de carácter elevado e completo, de uma certa extensão» (*Poética*, 1449b24). Poder-se-á desde logo pensar que, precisamente porque se diz que a tragédia é a imitação de *uma* acção, Aristóteles não pode estar a falar do mesmo tipo de acção que fala na ética. Mas aquilo que Aristóteles faz na *Ética A Nicómaco* é, sobretudo, sectionar a actividade humana em diferentes partes, i. e., em acções simples, sendo cada uma delas passível de ter um significado em função de si mesma e não em relação à globalidade do processo e complexo de acções que constitui a vida de um homem e que pode então ser entendido como uma única acção. Na *Ética A Nicómaco*, Aristóteles é constante a lembrar que a felicidade e a virtude não estão numa acção ou no carácter, mas que se constituem como resultantes de um processo, de «uma actividade conforme à virtude» (1098b30; 1169b25-30) que, no entanto, não é facilmente observável na *Ética*, pela sua insuficiência enquanto narrativa sobre acções interdependentes. Além disso, se as acções são determinadas pelos fins que pretendemos atingir, funcionando assim como meios em relação a esses fins, então torna-se difícil avaliar não a estrutura de uma acção, em abstracto, mas sim a relevância ou significado de

---

enganar na interpretação dos interesses e representação desse objecto, pelo que evidentemente os interesses e necessidades que os objectos naturais comunicam são os que as pessoas, que interpretam esses interesses, esperam que eles comuniquem (cf.: M. Tamen, 1998: 9-11; 2001: 91-94). (A ideia de «amigo de um objecto natural» parece ser essencial para M. Tamen em *Friends Of Interpretable Objects* (2001) que, como se adivinha pelo título, tem aqui objectivos diferentes de C. Stone.)

uma qualquer acção, pertencente a uma estrutura particular de actos realizados por uma certa pessoa e seccionada dessa estrutura. Como diz A. O. Rorty: «Exceptuando actividades independentes [*self-contained activities*] cuja completude se atinge no próprio acto da sua realização, raramente alcançamos a unidade estrutural do que fazemos.» (1992: 7).

Se assim for, então a novidade que a tragédia e, em geral, qualquer narrativa introduzem no âmbito do pensamento ético aristotélico relaciona-se essencialmente com a descoberta de maneiras de conferir significado a um complexo de acções que, em si mesmas e isoladas de um *continuum* de acções, têm um sentido abstracto, não têm qualquer sentido (e por isso não são acções) ou não têm o significado que se supõe terem. Na *Poética*, procura-se ampliar um problema que, na *Ética A Nicómaco*, apenas se refere brevemente, mas com implicações fundamentais. Trata-se de supor que a felicidade de um homem não decorre obrigatoriamente da realização de certas acções e exercício de certas virtudes, uma vez que a felicidade e infelicidade de um homem só podem declarar-se depois da sua morte, ou mesmo muito depois dela. Por exemplo, a virtude das decisões de um homem, acerca da educação, tem de ser aferida pelo comportamento dos seus descendentes e a desgraça ou felicidade destes pode afectar retrospectivamente os juízos sobre as acções do seu progenitor já morto (cf.: *EN*, 1100a10-35). O ponto determinante deste tópico é que, num certo sentido, Aristóteles dissocia aqui a análise e a avaliação da acção da sua racionalidade ou irracionalidade e, em geral, dos fenómenos mentais que, supostamente, preexistiram à sua realização:

Uma acção só é parcialmente identificada e dirigida pelas intenções do agente, pela cadeia de razões práticas que a relaciona com os fins gerais desse agente. Estes são, por assim dizer, a estrutura lógica do começo e fim da sua acção, concebida isoladamente. Mas mesmo a estrutura lógica das intenções do agente não fornece a explicação completa do que ele faz. Essas intenções devem também ser integradas na história que revela a estrutura causal do desenrolar da sua interacção com as outras personagens. (A. O. Rorty, 1992: 7).

Separar a análise da acção dos fenómenos mentais que supostamente preexistiram à sua realização racional ou irracional sugere que, por vezes, as acções adquirem uma autonomia



que transcende os agentes<sup>57</sup>. Por razões que se tornarão evidentes, não é interessante explicar esta autonomia da acção apelando, por exemplo, à inexorabilidade do destino ou ao carácter transcendente da necessidade — até pelo facto de este não ser um aspecto exclusivo da tragédia. Aristóteles mostra que a compreensão das acções é condicionada pela dependência que se verifica entre os argumentos de uma teoria psicológica ou de uma filosofia da mente e acção, apresentados, de algum modo, na *Ética A Nicómaco* para explicar o nexo entre o raciocínio prático e a acção, e procedimentos de natureza narrativa. São estes, em última análise, que determinam a propriedade casual e a pertinência relativa dos processos mentais que, aparentemente, permitem a explicação causal de uma determinada acção. A acção autonomiza-se face ao agente porque o seu entendimento depende de um texto, de uma justificação ou de uma desculpa, por exemplo, e, assim sendo, as acções adquirem alguns dos predicados essenciais dos textos. Um desses predicados é o da citação e repetição sistemáticas e alteradas para lá de uma intenção enunciativa. Esta citação e repetição das descrições de uma acção ocorrem numa estrutura narrativa e biográfica que implica a consideração de outras acções, realizadas por outras pessoas ou personagens, cuja previsibilidade e compreensão estão muitas vezes vedadas ao agente, no momento de realização de uma acção singular. A esta contingência não são contudo imunes as nossas intenções e acções e a análise posterior que delas é feita. É por isso que ter as melhores intenções e julgar que elas se instanciaram nas acções realizadas não é sinónimo de vir a ser feliz ou de ter agido bem.

---

<sup>57</sup> Essencialmente por esta razão, Martha Husain defende a tese de que «a acção trágica e a acção ética não só são diferentes como incompatíveis» (2002: 87), não considerando por isso adequada uma abordagem ética da *Poética* (cf.: ibidem: 4). M. Husain delimita quatro tipos de controlo da acção ética — controlo causal, volitivo, cognitivo e moral —, para, subsequentemente, afirmar que na tragédia não se verifica nenhum desses tipos de controlo, uma vez que a acção não se centra no agente, mas no objecto, isto é, em si mesma (cf.: ibidem: 88-89). O problema, no entanto, não é dizer que, relativamente a acção trágica, o agente não exerce controlo sobre aspectos que permitem caracterizar a acção ética, mas supor que, por um lado, esses aspectos são intrínsecos à caracterização ética de acção e que o controlo é uma competência de natureza não condicionada e, por outro, sugerir que, uma vez que a acção trágica não está centrada no agente, a lógica descritiva e justificativa dessa acção obedece a outros critérios, que não os considerados como relevantes pelo agente na planificação e avaliação éticas da sua conduta e na realização das suas acções. De facto, a relevância ética da acção trágica reside na demonstração da instabilidade a que está sujeita uma teoria ética centrada exclusivamente no agente e em aspectos, como o controlo causal, volitivo, cognitivo e moral, que, relativamente às acções, são considerados determinantes porque dependentes de uma suposta autonomia inabalável dos agentes.

A teorização ética necessita assim da literatura porque, como se percebe, a tragédia parece assentar no pressuposto, aparentemente incontroverso e extensível à vida, de que o que caracteriza as acções é elas poderem ser sucessivamente rescritas. Por isso, a sua consideração provisória, no detalhe da sua ocorrência circunstancial, como preferencialmente fizemos nos capítulos anteriores, é, do ponto de vista da efectivação da felicidade, como fim máximo da nossa existência ética, irrelevante, eventualmente inopinada e conducente a explicações erradas<sup>58</sup>. De facto, Édipo pode pensar que está a casar voluntariamente com a rainha de Tebas, mas na realidade percebe mais tarde que casou involuntariamente com sua mãe, sem nunca ter tido a intenção de o fazer e ter programado a sua vida para se precaver de vir a fazê-lo. Mas este último facto deveria ter feito parte dos factores que motivaram a sua decisão de casar, conduzindo-o a pensar que, ao casar com a rainha de Tebas, era possível que estivesse também a casar com a sua mãe, como lhe tinha sido dito pelo oráculo de Delfos. A possibilidade de retrospectivamente construir uma explicação racional das acções de Édipo demonstra que os factores, que *a posteriori* se constituem como explicação dessas acções, teriam sido hipoteticamente passíveis de ponderação, no momento de realização das acções que causam o reverso da fortuna do personagem.

Perante Édipo, é eventualmente notável, do ponto de vista da nobreza ética da personagem, que o seu carácter se mantenha inalterado depois do infortúnio, mas é evidente que não podemos considerar que Édipo seja feliz, pelo menos no sentido que Aristóteles dá a felicidade. Ora precisamente porque o fim da vida não é, como diz Aristóteles, tal ou tal carácter, ou uma maneira de ser, mas uma maneira de agir que manifeste e permita a felicidade, a tragédia não é sobre caracteres, mas sim sobre uma acção que tenha ou não cumprido esse requisito de felicidade.

---

<sup>58</sup> Esta não é uma conclusão que invalida a pertinência da descrição de acções que se realizou e comentou nos dois primeiros capítulos, mas que legitima a metodologia deste capítulo e obriga o estudo da acção a ultrapassar os limites dos textos filosóficos.

Sobre *muthos*, que se define como «síntese das acções levadas a efeito» [*legō gar muthon tēn sunthesin tōn pragmatōn*] (*Poética*, 1450a5), i. e., como a acção que a tragédia imita, diz-se que é a alma [*psykhē*] (ibidem: 1450b38) da tragédia e a sua parte mais importante:

A tragédia imita não os homens mas uma acção e a vida, a felicidade e o infortúnio estão na acção e o fim da vida é uma certa maneira de agir, não uma maneira de ser; e os homens são tais e tais em virtude do seu carácter, mas são felizes ou infelizes em função das suas acções. Assim as personagens não agem para imitar os caracteres mas elas recebem-nos por acréscimo em função das suas acções; pelo que os actos da fábula [*muthos*] são o fim da tragédia; e é o fim que em todas as coisas é o principal. (ibidem: 1450a15-20)<sup>59</sup>.

Embora nestas palavras se afirme a contiguidade esperada entre acções e carácter, que é certamente a situação ética desejável e ideal, o que assume especial ênfase é que as acções transcendem o carácter, que é num certo sentido accidental. É como se as acções fossem independentes do agente que as realiza, fossem animadas, e daí que *muthos* possa ser considerado *psykhē*. No caso dos actores, isto é absolutamente verdade uma vez que imitam acções de homens, que agem ou poderiam agir daquele modo, disponíveis no mito, que uma tragédia particular actualiza. Os actores e personagens, mas sobretudo os caracteres, são determinados pela acção e não os determinantes da acção.

Mas que pode significar ser determinado pela acção? Uma possível resposta a esta questão supõe de algum modo a possibilidade de se reconhecer a si mesmo não nas próprias acções, mas nas acções de outras pessoas, que se assumem como próprias e definidoras da nossa identidade. Interessantemente, isto parece descrever algumas coisas que se passam na tragédia e, do ponto de vista de Aristóteles, constituir-se como justificação da necessidade de amigos:

Ora, se a felicidade consiste na vida e na actividade [*en tō dzēn kai energein*], e se a actividade do homem de bem é virtuosa e agradável nela mesma, (...), se, por outro lado, o facto de que uma coisa seja propriamente nossa está em função dos atributos que a tornam agradável, se enfim nós podemos contemplar os que nos rodeiam melhor que nós, e as suas acções melhores que as nossas, e se as acções dos homens virtuosos que são amigos desse homem são agradáveis a gente de bem, nestas condições o homem virtuoso terá necessidade de amigos deste género, porque as suas preferências

---

<sup>59</sup> O entendimento que aqui faço de *muthos* é claramente elíptico e favorecedor da argumentação que se está a seguir, mas penso ser permitido pela própria indefinição que o termo assume na *Poética*. O significado de *muthos* inclui também a necessária consideração da história de onde era derivada a matéria em que consistia a acção da tragédia, sendo os poemas homéricos as fontes mais referidas. Na *Poética*, ficam relativamente indecisas duas questões: o conhecimento prévio, exigido ao público, da matéria mitológica, da qual a tragédia se constituía como imitação selectiva, e a possibilidade de afastamento dessa matéria, na criação de obras não sustentadas por ela.

orientam-se para a contemplação [*theōrein*] das acções virtuosas e que lhe são próprias, duas qualidades que revestem precisamente as acções do homem de bem que é seu amigo. (EN, 1169b30-1170a).

O argumento decisivo de Aristóteles nesta passagem, em que a uma descrição da amizade coalesce a explicação da aprendizagem moral, reside na afirmação de que a necessidade de amigos deriva de uma incapacidade de auto-análise. Não é conclusivo se essa incapacidade deriva do facto de ninguém ser bom juiz em causa própria, ou se da possibilidade de, antes de nos ser conferida personalidade e uma identidade social e ética pelos outros, não haver nada para investigar acerca de nós mesmos. Seja como for, os outros são quem melhor nos descreve e, aparentemente, as nossas melhores acções são as que, por imitação ou identificação, tomámos de empréstimo e passámos a considerar como próprias. Assim, o ponto de extrema relevância, que aproxima tanto personagens como pessoas é o de que, deste ponto de vista, a principal actividade da educação ética coincide com o principal procedimento literário, a saber, a mimese, i. e., a imitação de acções, cuja realização não depende do exercício livre da vontade ou de uma racionalidade planificadora independente. Ser bom é ser capaz de imitar acções já realizadas ou que, observadas determinadas circunstâncias, seriam realizadas daquele modo específico pelas pessoas que são imitadas. Ser bom é agir em função de descrições nas quais já é possível observar, ou pelo menos é mais visível, a concatenação de todas as acções de uma determinada pessoa e o resultado obtido. Ser bom é, num certo sentido, desenvolver a capacidade de se transformar na pessoa que se começou a imitar:

...uma pessoa torna-se virtuosa personificando uma pessoa virtuosa [*by impersonating a virtuous person*], e através dessa personificação, por um processo de habituação, a pessoa transforma-se na pessoa virtuosa que personifica. (L. A. Kosman, 1980: 112).

Há dois aspectos fundamentais que decorrem da análise imediatamente anterior: um relaciona-se ainda com o ponto que procurámos discutir a propósito da equação entre mimese e comportamento ético; o outro diz respeito à independência que na tragédia se quer assinalar entre intenções, deliberações, escolhas e fins e a acção, o que apenas contribui novamente para o carácter independente da acção, que a *Poética* nos apresenta.

Percebe-se que praticar a virtude é num certo sentido sempre um procedimento mimético — «toda a acção moral é num certo sentido mimética» (idem: 1992: 60). A plausibilidade argumentativa desta proposição pode ser sustentada por uma descrição da aprendizagem ética, que é, em larga medida, coadjuvada pela imitação do *phronimos*, pela criação de rotinas comportamentais formadoras de hábitos, pelo entendimento da amizade, enquanto virtude que implica uma identificação de vontades e comportamentos, e pela emulação dos outros. Mas o factor instável que se hospeda na aceitação de que todo o comportamento moral é mimético reside no facto de, deste ponto de vista, não ser realmente possível distinguir se as pessoas são realmente virtuosas ou não, uma vez que podem simplesmente estar a representar um papel virtuoso. O problema essencial não é, contudo, o da honestidade comportamental, mas sim o de ser possível descrever um mesmo acto e uma mesma pessoa, num tempo determinado, de dois modos substancialmente distintos: como estando a agir em conformidade com a virtude e ‘como estando a agir em conformidade com a virtude’, i.e., a imitar:

...um dos aspectos críticos de uma teoria ética assente na virtude [*a virtue-based theory of ethics*] é o facto de a pessoa virtuosa poder então ser personificada por alguém que, como se poderia dizer, está meramente a representar [*acting*]. (ibidem: 61).

«Assume a virtue if you have it not» diz Hamlet à mãe, percebendo a possibilidade real de a ética se fundar no fingimento.

Gostamos de acreditar que é importante e eventualmente possível saber exactamente qual o caso em questão, mas não se afigura fácil imaginar critérios que permitam iludir a aporia. É claro que, se for plausível que todo o comportamento moral seja mimético, o inverso não parece ser verdadeiro, o que supostamente permite isolar algumas características da ficção ou pelo menos das intenções das personagens ficcionais. Isto parece contribuir para a ideia de que ser virtuoso implica, pelo menos às vezes, fazer da vida uma obra de arte, mas esta característica paradoxal de ser virtuoso origina dúvidas acerca da virtude de quem é virtuoso. A

outra conclusão a que se chega é a de que, embora as pessoas possam ser iguais a personagens, é mais difícil perceber se as personagens podem ser iguais a pessoas.

Estas últimas observações encontram-se justificadas pela dependência que a caracterização de culturas, sistemas morais e sociedades manifesta relativamente a pessoas que se tornam personagens, personificando ou enquadrando, assim, pelo seu comportamento, essas culturas, sistemas morais e sociedades. A este respeito, Alasdair MacIntyre estabelece uma subtil diferença entre assumir ou representar um papel [*role*], em que a identidade pessoal é hipoteticamente distinguível do papel representado — o caso de um actor no teatro, por exemplo — e ser personagem [*character*]<sup>60</sup>. Nos termos de MacIntyre, isto significa que ser *character*, que tem uma influência decisiva no estabelecimento e creditação de padrões de comportamento, implica também ter carácter moral e uma identidade pessoal que não contradiz uma identidade social:

No caso de um *character*, papel e personalidade [*role and personality*] fundem-se de um modo mais específico do que em geral; no caso de um *character* as possibilidades de acção são definidas de um modo mais limitado do que em geral. Uma das diferenças chave entre culturas está em saber até que ponto os papéis são *characters*, mas o que é específico de cada cultura é, numa parte central e significativa, específico do seu lote de *characters*. (...) Os *characters* têm uma outra dimensão notável. Eles são, por assim dizer, os representantes morais da sua cultura moral e isso é assim pelo modo como ideias e teorias morais e metafísicas assumem através deles uma existência corpórea [*an embodied existence*] no mundo social. Os *characters* são as máscaras usadas pelas filosofias morais. (...) Um *character* é um objecto de consideração para os membros de uma cultura em geral ou para um segmento significativo deles. Ele equipa-os com um ideal moral e cultural. Por isso a exigência é que, neste tipo de caso, papel e personalidade se fundam. É necessário que o tipo social e o psicológico coincidam. O *character* legitima moralmente um modo social de existência. (1981: 28-29).

Não se percebe exactamente como se iludem as objecções cépticas acerca da fusão entre papel e personalidade, pela qual MacIntyre parece pretender resgatar a possibilidade de imitação sem convicção moral, mas também é evidente que esta é uma possibilidade relativamente ingénua de discussão do argumento de MacIntyre. O ponto é que, sendo publicamente reconhecido como *character*, assume-se que a personalidade e o papel da pessoa, que assim é reconhecida, mais

---

<sup>60</sup> Optou-se pela não tradução de '*character*' dado o sentido idiossincrático que o termo tem em MacIntyre e a dificuldade em não afectar essa noção pela palavra 'personagem'.

do que coincidirem são impossíveis de distinguir<sup>61</sup>. A sua acção encontra-se restringida por uma codificação tácita de um contexto de identidades, que lhe impõe uma necessidade, e sujeita a *accountability*, i.e., a ser justificada pelo sujeito e explicada, no seio desse contexto social e ético. Ser *character* é ser capaz de construir uma narrativa, não emotiva e coerente, acerca da necessidade das acções realizadas e das crenças possuídas, tal como na tragédia.

Sem que isso constitua surpresa, MacIntyre considera o indivíduo da sociedade contemporânea inadequado a uma avaliação moral segundo estes parâmetros. Segundo este autor, aquilo que define o *emotivist self*, nascido do liberalismo, é a justificação estritamente emotiva e pessoal dos valores. Deste ponto de vista, não só este *self* não é identificável e configurado por qualquer sistema moral, como não reconhece a necessidade de uma *accountability* pública que implique justificar uma determinada acção e delimitá-la nesse sistema. O paradigma do debate público e académico dá lugar ao confronto com a própria consciência e à confissão privada, onde se admite um entendimento descontínuo da própria pessoa e, portanto, a possibilidade de cindir uma identidade pessoal assente numa percepção descontínua das acções do sujeito. Aquilo que MacIntyre deplora como incomensurabilidade dos sistemas e posições morais, a sociedade contemporânea apelida heroicamente de pluralismo e compreensão<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Presume-se aqui a diferença entre os argumentos de Aristóteles e de MacIntyre e os de Erving Goffman em *The Presentation of Self In Everyday Life* (1959), embora, do ponto de vista empírico, essa diferença seja provavelmente insusceptível de se verificar. Aristóteles e MacIntyre supõem uma contiguidade entre o comportamento social e público e a natureza psicológica dos sujeitos — a equação entre virtudes intelectuais e virtudes morais é um dos indícios deste aspecto. No entendimento que Goffman faz das interacções sociais enquanto *performances* teatrais, a questão fundamental é a da apresentação do *self* e, portanto, é absolutamente possível a descontinuidade lógica entre a *performance* e os fenómenos mentais do sujeito, as suas convicções ou a sua personalidade. Isto possibilita a distinção entre *performances* cínicas e sinceras: «Quando o indivíduo não crê no seu próprio acto / actuar [*act*], nem tem uma preocupação fundamental com as crenças da sua audiência, podemos chamar-lhe cínico, reservando o termo 'sincero' para indivíduos que acreditam na impressão causada pelos seus próprios procedimentos [*performance*]» (1959: 18). É claro que esta posição de Goffman resulta de um entendimento cartesiano da mente e da suposição que os estados mentais se definem em momentos anteriores à acção, podendo, por isso, o sujeito ser honesto ou estar a fingir. Embora Aristóteles seja minucioso, como vimos, na descrição de operações mentais, que supostamente subjazem à acção, é relativamente claro que só a *posteriori*, em virtude dos resultados e das reacções a uma determinada acção, é que essas operações mentais se assumem como tendo existido e fornecendo o *rationale* daquela acção.

<sup>62</sup> Aparentemente nós (incluindo talvez o próprio MacIntyre) gostaríamos menos de habitar o mundo que supostamente se acredita propício para a sobrevivência de qualquer sistema moral ou das virtudes aristotélicas do que o mundo em que vivemos. É que um tal mundo coloca-nos perante um dilema moral com uma resolução difícil.

Como se percebe em *Three Rival Versions Of Moral Enquiry* (1990), esta questão tem, no entanto, mais consequências. A preocupação de MacIntyre não se restringe à falência do discurso moral ou teológico, mas ao próprio funcionamento das instituições académicas, enquanto lugares de discussão de coisas como a possibilidade de afirmar a racionalidade de um sistema ou de um princípio, a verdade de uma proposição e a certeza de uma interpretação. (Trata-se obviamente de uma discussão com claras implicações nos estudos literários, por exemplo na discussão da interpretação e do modo como se podem decidir conflitos interpretativos.) O pluralismo moral constitui-se como obstáculo da investigação moral, em particular, e da investigação académica, em geral, porque não permite, mesmo que provisoriamente, qualquer consenso lexical e argumentativo do qual possa surgir um debate e

---

Por um lado, num mundo deste género, conseguimos mais facilmente evitar que certas pessoas, convictas de certas premissas maiores, como por exemplo «Para cada muçulmano suicida estão reservadas sessenta virgens no paraíso», cometam actos terríveis, como conduzir dois aviões contra o World Trade Center. Por outro, verificamos que, num certo sentido, o mundo a que pertencem pessoas, como as que atiraram dois aviões contra o World Trade Center, é mais parecido com o que MacIntyre preconiza, para o exercício das virtudes, do que o nosso.

O problema de MacIntyre não é, contudo, a configuração política e social de um determinado contexto onde as virtudes se tornassem praticáveis, mas a explicação dos motivos por que os argumentos das discussões morais se tornaram incomensuráveis e intraduzíveis e, portanto, num certo sentido, deixou de existir um espaço para a ética. Trata-se, por isso, não de recriar o contexto aristotélico ou tomista do exercício das virtudes, mas de encontrar uma metodologia que proporcione uma discussão racional das virtudes e da moral.

Como sugeri na nota 2 da Introdução, o último livro de MacIntyre, *Dependent Rational Animals* (1999), apresenta uma diferente estratégia na resolução deste problema. Em vez de situar a impossibilidade de resolução dos problemas éticos, que decorrem do liberalismo, na dificuldade e vacuidade dialéctica das discussões morais contemporâneas, MacIntyre pretende demonstrar que a nossa «identidade animal» pressupõe, desde o nascimento da pessoa até à sua morte, a prática de determinadas virtudes. Que estas virtudes sejam derivadas da ética aristotélica, exigindo a pertinência da escolha uma justificação racional e dialéctica, é aqui secundário. O que se afigura essencial é que a moral se funda numa filosofia natural e, por isso, a observação e análise do comportamento de alguns animais não humanos, como os golfinhos, é essencial para o argumento de MacIntyre. Aquilo que MacIntyre considera como biológica e constitutivamente determinante para o estabelecimento das virtudes humanas é a consciência da nossa «vulnerabilidade» e «incapacidade» [*vulnerability; disability*], que caracterizam ou podem caracterizar qualquer momento das nossas vidas e obrigam à configuração de uma «comunidade política» cujo bem comum é assegurado por «cadeias sociais de dar e receber» [*social networks of giving and receiving*] (1999: 141). Decorrente da dependência constitutiva da identidade animal dos seres, humanos e não-humanos, resultam três aspectos que considero fundamentais: a exigência de constituição e análise de uma *scala naturae* em função das organizações sociais em que é mais visível uma resposta ao problema da dependência dos seres entre si; a especificidade das virtudes necessárias à resolução mais eficaz dos problemas da vulnerabilidade; a menor convicção acerca da auto-suficiência moral do ser racional supostamente autónomo. O primeiro aspecto, que é também, parece-me, o mais polémico, promove a consideração mais atenta dos tratados de filosofia e história naturais de Aristóteles e das suas implicações éticas e ontológicas e do modo como se verifica a transição de um estado de dependência animal para um estado de raciocínio prático independente. O segundo aspecto determina que, por exemplo, a virtude essencial para MacIntyre em *Dependent Rational Animals* seja a «generosidade justa» que não assenta numa contabilidade interessada do que se oferece nem no sentimento de dívida do que se recebe, mas exige um «olhar atento e afectuoso pelo outro» (ibidem: 122). O último aspecto assinala a relativa falência de uma discussão moral centrada na racionalidade, na autonomia racional dos seres humanos e na exclusiva fundamentação racional de princípios morais e justifica a particular inflexão argumentativa deste filósofo moral.



uma conclusão. Incomensurabilidade, intraduzibilidade e inconclusividade são então as características do debate acadêmico acerca da moral e da teologia, mas também da literatura e da interpretação, porque não existem critérios técnicos que criem a ilusão de «um acordo racional não constrangido» (1990: 225), possibilitando-se a afirmação de padrões de racionalidade orientadores da discussão. Aquilo a que MacIntyre chama «estabelecimento [enforcement] de um acordo preliminar como pré-condição da investigação» (ibidem) constitui-se nas áreas da moralidade e da teologia especialmente problemático porque a teologia e a moralidade «pela sua própria natureza não podem aceitar a indiferença» (ibidem). O que caracteriza então as três tradições morais rivais descritas por MacIntyre em *Three Rival Versions Of Moral Enquiry* — a tomista, a enciclopedista e a dos herdeiros de Nietzsche, i. e., a genealogista — é nenhuma delas ter qualquer relevância acadêmica e social enquanto sistema moral. A regra da academia parece ser a de evitar, a qualquer custo, a afirmação de um princípio moral para acautelar a necessidade da sua rejeição, em nome da tolerância liberal. Por exemplo, o destino dos genealogistas, que habilmente denunciaram as falácias dos enciclopedistas, é serem ou «pensadores nômadas pagando os custos da (...) auto-exclusão, principalmente o custo do isolamento de uma investigação e debate sistemáticos» ou aceitarem uma «absorção na universidade, incorporando as máscaras professorais, mas dizendo e sendo ouvidos dizer somente o que os formatos padronizados do modo acadêmico corrente permitem» (ibidem: 220). Aquilo que aqui se restringe é a possibilidade de um processo dialético de condução da investigação e do debate. Na realidade, só há hipóteses, às quais os limites da aceitação indiferenciada de modelos de racionalidade coarctam a pretensão de se constituírem como teses e antíteses. Estas, a existirem, seriam sustentadas por procedimentos de investigação dialética, em que se articulassem os modos de «pôr em questão [putting in question]» e «ser questionado [be put to the question]» (ibidem), que MacIntyre entende como paradigmáticos do compromisso tomista desejável entre uma versão de moral e um método de condução de investigações. Pôr

em questão e ser questionado caracterizam não apenas o pensamento dialéctico e a investigação, mas também um comum processo de desenvolvimento da acção trágica, como acontece em *Édipo Rei*, em que precisamente a personagem principal, porque coloca questões, é submetido também a perguntas e à responsabilidade das consequências advindas do conhecimento.

Ao denunciar a instável contiguidade, supostamente existente, entre intenções, deliberações, escolhas, e a acção, a tragédia cria uma espécie de relação de independência entre agentes, caracteres e acções. Aristóteles diz, numa passagem da *Poética* já citada, que «as personagens não agem para imitar caracteres [*ēthē*], mas recebem os seus caracteres por acréscimo e em razão das suas acções» (1450a20) e no parágrafo seguinte, numa formulação especialmente hermética, acrescenta-se «sem acção não pode haver tragédia, mas pode haver tragédia sem caracteres» (ibidem: 1450a23)<sup>63</sup>. A argumentação poética é aqui profícua na eventual suposição de tópicos da teorização ética, que não apenas aquele que já comentámos provisoriamente, a saber: a possibilidade de rescrita das acções e a índole relativamente accidental, ou pelo menos dependente, dos caracteres.

Se o paralelo entre poética e ética está a adquirir alguma persuasão, um aspecto relevante que surge das passagens anteriores é o de que um determinado sistema ético só funciona se primeiro se perceber o que conta como acção e o que se constitui como casos excepcionais de acção. Dito de um outro modo, a ética parece depender primeiro de *praxis* e só depois de *ēthos*, pelo que o carácter é sempre algo que se obtém por imitação de acções. Compreende-se assim, por exemplo e de maneira mais clara, a razão por que, na *Ética A Nicómaco*, escasseiam os preceitos de ordem ética, as leis e as avaliações éticas extensas. Embora o *phronimos* se constitua como paradigma do homem virtuoso e feliz, a sua excelência é

---

<sup>63</sup> Pode eventualmente especular-se desta observação que, neste sentido, é possível conceber a acção em geral como sendo sem carácter, sem que por isso ela deixe de ser acção.

prática e não teórica ou contemplativa. Um homem é constante se pratica acções que revelam a temperança e apelida-se de justo e corajoso, quem realiza a justiça e manifesta a coragem. O ponto de Aristóteles parece ser o da impraticabilidade de um sistema ético exógeno à compreensão, o mais minuciosa possível, do que é uma acção, ou das várias acções resultantes das descrições possíveis da mesma acção. Os problemas, com que Aristóteles se confronta acerca de acções que são consideradas mistas, que descrevemos e comentámos no capítulo I, apontam para esta característica, teoricamente preocupante, a saber, o facto de que, num certo sentido, as acções são inerentemente mistas e, portanto, impossíveis de legislar. Justifica-se a estranheza da ética aristotélica, em função do que pode ser considerado a sua insuficiência legislativa, mas também a sua maior resistência aos argumentos de um cepticismo moral.

Como diz Anscombe em «Modern moral philosophy» (1958), sistemas morais, como o kantiano, o utilitarista ou mesmo o judaico-cristão tendem a falhar ou a suscitar alguns problemas de fundamentação, não transcendente. A moral kantiana possibilita que um juízo moral, acerca de uma acção, tomada em abstracto, implique a universalidade de uma lei. Subtraem-se assim as prescrições morais da possibilidade das acções que regulam poderem ser outras acções, nem isto é aparentemente tomado em consideração. Stuart Mill ilude-se acerca do facto de uma acção poder não cumprir princípios de utilidade ou ter consequências e cumprir mais do que um princípio de utilidade ou princípios de utilidade incompatíveis. A moral judaico-cristã assenta na lei divina onde se define *a priori* a acção que é regulada positiva ou negativamente e, por isso, depende da crença e suscita a dúvida acerca da necessidade de um imperativo anterior que determine o carácter injuntivo dessa lei divina (cf.: 1958: 27-32).

Aporias, como as que acabamos de referir, recebem alguma evidência suplementar no modo de funcionamento das acções nas tragédias gregas. O cumprimento de um dever familiar pode ser uma desobediência civil e um crime e, muitas vezes, o agente sabe, desde logo, ao contrário de Édipo por exemplo, que a sua acção admite descrições incompatíveis, cuja

desiderabilidade obedece a critérios desiguais e incomensuráveis. A predicação ética dos sujeitos e sobretudo das suas acções é assim muito difícil, porque os seus actos promovem considerações contraditórias. Em *Édipo Rei*, este aspecto tem um correlato na coincidência na mesma personagem de predicados, definidores de papeis familiares, incompatíveis e mutuamente exclusivos. Em *Antígona*, Antígona sabe que, ao dar sepultura ao seu irmão Polinices, está a cumprir um dever familiar, a obedecer indirectamente aos deuses, a desobedecer a Creonte, a promover a sua ira e a impedir a realização do seu casamento com Hémon, filho de Creonte. O interesse particular de *Antígona* é que não existe nenhuma ambiguidade nos diferentes aspectos da mesma acção e que nem a temeridade, coragem e nobreza de Antígona são absolutamente justificativas da realização dessa acção, nem o carácter de Creonte, confrontado com a injunção de aplicar uma lei, contra um membro da sua família e a vontade do seu filho, é exclusiva e absolutamente reprovável. Pelo contrário, em *Édipo Rei*, aquilo que assume uma especial ênfase é a cisão possível entre acção, como efeito de um procedimento caracterizado pela racionalidade desiderativa, cognitiva, deliberativa e intencional, e acto, i. e., aquilo que resulta, dessa actividade intencional, e se autonomiza como mudança num estado de coisas. Por um lado, este aspecto é essencial porque sugere a necessidade de a filosofia moral considerar variáveis, como a sorte e a contingência, além de outros factores que contribuem para o carácter involuntário das acções, como a ignorância dos aspectos particulares envolvidos numa acção. Por outro, a diferença entre acção e acto é fundamental, porque esclarece a distinção, que na tragédia se supõe, entre ter Édipo a culpa pelas suas acções e ser Édipo culpável em virtude dos seus actos:

As vidas trágicas figuram a possibilidade de uma fractura entre as acções entendidas como expressão do carácter e das escolhas intencionais de agentes morais e as acções como eventos num mundo objectivo exterior ao controlo desses agentes, acções com uma vida própria que, por isso, transcendem as intenções e os planos dos seus autores. Mas talvez mais central para a preocupação de Aristóteles é o que se segue deste facto: a distinção entre culpa e culpabilidade [*guilt and blameworthiness*] e, mais criticamente, o poder que uma instituição como a poesia trágica tem em nos fazer aceitar o terrível peso dessa distinção e a corda bamba da nossa vida prática na qual ela assenta.

No plano de fundo da *Poética*, podemos de facto testemunhar o interesse de Aristóteles por questões [relacionadas com] a acção moral. Mas estas questões dizem respeito (...) à patologia de tal acção; a sua atenção aqui está no modo como as nossas deliberações, escolhas e planos morais podem,

em última instância, revelar-se débeis [*prove feckless*] ou não nos oferecer uma escolha segura, e no medo e piedade que o reconhecimento desse facto ocasiona. (L. A. Kosman, 1992: 65).

Considerar a patologia das acções ou a «patologia da vida moral», como lhe chama Bernard Williams (1976 b: 38), é apenas preocupar-se com um aspecto contingente, porque felizmente as nossas acções correm habitualmente como planeámos. Mas a patologia das acções não é um aspecto contingente, do ponto de vista, da potencialidade que assume em relação a qualquer acção. Como diz Amélie O. Rorty, «A tragédia revela que, por assim dizer, há um cancro no próprio âmago da acção.» (1992: 11).

Apresentam-se, contudo, dois modos de perceber os factores patológicos que determinam ou justificam o facto de o resultado da acção poder transcender o carácter, a virtude, e a deliberação e intencionalidade. Um já foi referido e relaciona-se com a relevância moral da sorte e, consequentemente, com a vulnerabilidade do bem e da felicidade. É evidente que atribuir uma relevância moral à sorte não pode ser nem uma explicação socrática ou platónica dos eventos, nem uma sugestão kantiana. O outro localiza a justificação dos resultados inesperados de determinadas acções na inobservância de todos os aspectos que a realização de uma certa acção implicava. Antecipando já a conclusão do comentário destes dois aspectos, o interessante é que, quer dando ênfase à sorte como variável determinante no sucesso moral das acções, quer assinalando o erro ou os erros particulares no juízo de uma determinada acção, o herói trágico não repõe a dívida moral para com as suas acções e os seus pares pela mera justificação das mesmas, apelando unicamente à má sorte ou ao erro involuntário (e muito menos ao destino). Tal se deve, num certo sentido, ao facto de o reconhecimento da responsabilidade, para lá do carácter voluntário das acções, se constituir como predicado que é necessário à identidade do herói e que o carácter público da sua conduta exige. Num certo sentido, é como se a vida pudesse estar sujeita à sorte e ao erro, mas as narrativas sobre a vida não admitissem isso como explicação das acções eticamente reprováveis.

Começo pela discussão de erros de índole involuntária, na ponderação das acções com certas consequências, na configuração da condição moral dos personagens trágicos e na sua felicidade. Por exemplo, a impetuosidade e a coragem, que podem descrever o carácter nobre do herói trágico, podem conduzir à ignorância de determinados aspectos essenciais e a uma fina avaliação de uma certa acção. A teimosia e inflexibilidade de Creonte, na consecução das implicações do decreto que impôs à cidade, conduzem à morte, ainda que indirectamente, o seu filho e posteriormente a sua mulher. Esta ignorância envolve o tipo de erros de avaliação de particulares, já referidos no capítulo I, que implicam o carácter involuntário das acções, mas nem por isso a desresponsabilização do agente. Isto contudo não significa que todos os erros seriam evitáveis, caso se verificasse uma maior atenção por parte do sujeito. No caso de Édipo, é o excessivo saber, acerca do seu destino, que o leva a afastar-se de Corinto e daqueles que julga seus pais, descurando a sua atenção em relação às suas acções posteriores. É especialmente perturbador pensar que uma das morais da tragédia é verificar que nada poderia ter sido feito para evitar os erros cometidos e que, neste sentido, um certo tipo de erro é constitutivo da acção e mesmo da excelência:

A lição da tragédia não é que nós devamos saber mais, pensar mais cuidadosamente, ou que devamos ser mais modestos e menos impetuosamente obstinados do que o protagonista dos dramas trágicos. Que a excelência por vezes se desfaz a si própria não é um acidente: uma das negras lições da tragédia é que não há lições a serem aprendidas para que a tragédia se evite. (ibidem: 18).

Como diz o Coro de *Antígona*, na última fala desta peça: «A sabedoria é a primeira de todas as condições da felicidade.» [*Pollō to phronein eudaimonias prōton uparkei*]<sup>64</sup>, mas a prova de que o grau de sabedoria para toda a felicidade é indeterminável advém do facto de certas criaturas, que não podemos classificar de estúpidas — Édipo, por exemplo, é astuto e perspicaz na resolução de enigmas —, estarem sujeitas à tragédia e ao erro. É contudo duvidoso saber até que ponto os sábios estão sujeitos à infelicidade e à tragédia. Interessantemente, na última fala

---

<sup>64</sup> Estou a seguir a tradução da edição bilingue das Belles Lettres a que, no entanto, parece escapar o verdadeiro sentido de «*uparkei*», a saber, 'a origem de', pelo que uma tradução mais correcta, embora não a perfeita, como se percebe pelo comentário da passagem, seria «A sabedoria é a principal fonte / origem da felicidade.» Por razões que se apresentam a seguir, «sabedoria» também não é a melhor tradução de «*phronein*».

de *Antígona*, a palavra que se traduz por sabedoria é um verbo no infinitivo, *phronein*, que significa pensar e ser prudente. *Phronein* é a acção que caracteriza o *phronimos*, o homem prudente, possuidor de *phronēsis*, a sabedoria prática. O que distingue o sábio prudente é uma percepção exacta e um juízo correcto das situações particulares, decidindo em conformidade. Isto significa que aquilo que o evidencia não é um saber coerentemente firmado, uma ciência, *epistēmē*, mas uma capacidade de actualizar um saber que, num certo sentido, se verifica e constitui cada vez que uma decisão e uma acção exigem.

Da observação do Coro de *Antígona* e da consideração do que na *Ética A Nicómaco* se diz sobre sabedoria prática e prudência, resultam alguns importantes tópicos de análise que convém agora explorar. Os heróis trágicos não podem ser *phronimoi*, sábios prudentes, o que significa que ser prudente, não é pelo menos, no contexto do tratamento da tragédia na *Poética*, uma condição necessária para ter um carácter elevado, embora *phronēsis* pareça ser uma condição necessária para ser feliz. Os erros trágicos correspondem a erros evitáveis, caso se possuísse uma competência fronética. Os erros trágicos têm uma especial relevância ética, uma vez que, pelo menos para Aristóteles, o *phronimos* é o aferidor dos comportamentos, estabelecendo metodologias deliberativas e a índole ética das acções. Considerando que o que determina a decisão acertada do *phronimos* é o justo equilíbrio e deliberada associação entre um desejo ou pro-atitude livres e um saber relevante, necessário e suficiente, acerca do que envolve a realização de uma determinada acção e das suas consequências, então é provável que deficiências particulares, num dos elementos desta equação entre desejo e saber ou no modo como os dois são equacionados pelo sujeito, se constituam como causas dos erros trágicos. Esta última observação coincide com a tese segundo a qual os erros trágicos não são devidos a falhas de carácter.

Ao contrário do que seria eventualmente desejável para a progressão do meu argumento, é especialmente problemático sustentar que factores anómalos na acção e na

formação de crenças, como os que se comentaram no capítulo II, contem como erros trágicos. De facto, aos heróis trágicos não é suposto permitir-se a *akrasia*, uma vez que, resultando a tragédia de um acto acrático, dificilmente o mesmo poderia ser objecto de piedade<sup>65</sup>.

Na *Poética*, a referência ao erro trágico, *hamartia*, integra-se numa discussão mais vasta acerca de como deve ser a tragédia para que se produzam determinados efeitos, a saber, a piedade e o temor, de que falaremos numa segunda parte deste capítulo. A consideração deste critério conduz Aristóteles à teorização das formas apropriadas de reversão da situação existencial do herói trágico e ao carácter indicado para este último. Imaginando-se o tipo de reacções emotivas resultantes, a argumentação é conduzida pela exposição tanto do que não são bons exemplos de reversão, como dos homens não apropriados a serem imitados por personagens trágicas. Assim, observar homens de carácter excelente passarem da felicidade

---

<sup>65</sup> Talvez aqui contudo existam algumas diferenças entre as tragédias de Sófocles, como *Édipo Rei* e mesmo *Antígona*, e as de Eurípides, como *Medeia*. Indirectamente isto sustenta a plausibilidade de podermos reduzir grande parte dos argumentos da *Poética* a um único tragediógrafo, Sófocles, e a uma tragédia, *Édipo Rei*.

A possibilidade de irracionalidade na acção assume uma expressão particular nas tragédias de Eurípides e coloca duas questões distintas, mas relacionadas. Uma consiste em saber se existe evidência textual suficiente para afirmar que personagens trágicas, como *Medeia*, por exemplo, agem acriticamente, a outra questão tem a ver com o facto de, admitindo que Eurípides está interessado na exploração de fenómenos como a *akrasia* e a auto-ilusão, saber se o dramaturgo procura um confronto teórico particular com a posição socrática que, assumindo uma autonomia absoluta da razão e da evidência do bem na determinação da conduta, nega a possibilidade da *akrasia*, uma vez que isso constituiria um paradoxo, por razões já apresentadas. O primeiro aspecto justifica-se mais facilmente do que o segundo, como se pode perceber por estas palavras de T. Irwin: «Eurípides descreve a incontinência / *akrasia*. Provavelmente, tem a intenção de responder ao Paradoxo Socrático. Podemos estar mais confiantes acerca da primeira pretensão do que da segunda, que só permitiria uma decisão mais segura se possuíssemos um pouco mais de evidência do que a que temos.» (1983: 197). Se admitirmos, no entanto, que Eurípides pretende participar de modo decisivo e claro na descrição e clarificação de um dos dilemas filosóficos sensíveis da sua época o que é relevante é o facto de ele ter contribuído para «disputas teóricas sem deixar de ser um dramaturgo. A sua atenção à *akrasia* é um aspecto do interesse no poder da razão que ele partilha com Sócrates.» (ibidem).

Para uma posição algo diferente da de Irwin, mas não totalmente livre de dúvidas, considere-se o texto «*Akrasia and Euripides' Medea*» de GailAnn Rickert. Rickert prefere ter uma posição mais cautelosa em relação à consideração de que, ao decidir matar os filhos e ao cumprir esse acto, *Medeia* age acriticamente. O argumento de Rickert passa sobretudo por uma análise minuciosa do conceito de *thymos*. *Medeia* age principalmente em função do seu *thymos* irascível, mas *thymos* não é inteiramente assimilável ao conceito de paixão, um dos factores propícios à situação acrática, e implica a consideração de outros aspectos como «o compromisso com os juramentos e os princípios heróicos» (1987: 117) da personagem. Por outro lado, é difícil decidir se, dadas as circunstâncias, a acção levada a efeito não é a que melhor cumpre o fim essencial de *Medeia*, a saber, vingar-se de Jasão, não sendo por isso essa acção contrária ao melhor juízo da personagem. O que é interessante, deste ponto de vista, ao qual Davidson seria sensível, é que a situação acrática teria sido *Medeia* não ter morto os seus filhos. A única objecção a esta interpretação é que, pese embora o *thymos* e os fins de *Medeia*, as suas decisões e actos não são realizados na ausência de um conflito de interesses e valores que torna problemática precisamente uma certeza efectiva acerca dos seus fins.

De um modo geral, penso que um dos aspectos distintivos das tragédias de Shakespeare reside na permissão da irracionalidade e da escolha intencional e voluntária da acção errada.



para a infelicidade extrema causa indignação e repugnância; muito menos se julga própria a transição dos maus da infelicidade à felicidade, pois não há situação menos trágica, nem a passagem dos excessivamente maus da felicidade para a infelicidade (cf.: *Poética*, 1452b30-1453a5). Sendo a piedade [*eleos*] uma emoção dirigida para quem não merece os infortúnios, que sobre si se abateram, e o temor [*phobos*] apropriado para o que reconhecemos semelhante, conclui-se que o herói trágico deve ser aquele que, tido em consideração e numa situação de prosperidade, mas sem ser excessivamente virtuoso e justo, cai na desgraça por um qualquer erro cometido, que não resultante da sua maldade ou perversidade:

É o caso do homem que sem ser eminentemente virtuoso e justo, cai na infelicidade não em razão da sua maldade ou perversidade, mas de um erro qualquer [*di hamartian tina*], e esse homem é daqueles que gozam uma grande reputação e prosperidade, como, por exemplo, Édipo, Tieste e os membros famosos de famílias semelhantes. É portanto necessário que, para que seja bom, o mito seja simples, em vez de duplo, como pretendem alguns, e deve aí verificar-se uma passagem não da desgraça à felicidade, mas ao contrário, da felicidade à infelicidade, este revés acontece não em virtude da perversidade mas de um erro grave [*hamartian megalên*] do herói ... (ibidem: 1453a7-15).

Os dois pressupostos fundamentais de Aristóteles são a convicção segundo a qual se verifica uma relação algo linear entre o carácter de certas pessoas e os erros admissíveis a essas pessoas e a ideia de que, sendo a piedade e o temor as reacções emotivas próprias à acção trágica, então o carácter, o erro e a reversão da situação do herói têm de ser susceptíveis de originar essas emoções e não outras. Se o primeiro pressuposto permite talvez uma interpretação da passagem que atribua o erro a uma falha ou a um predicado de carácter, a ênfase numa análise da reversão da acção, que obedece a critérios de natureza emotiva, restringe não só os caracteres trágicos como os erros correspondentes. Assim, que um homem excelente sofra grandes males não desperta essencialmente a nossa piedade, mas a nossa indignação, e a queda de um homem mau satisfaz o nosso sentido de justiça e não nos causa temor, mas alegria (a não ser que sejamos maus e julguemos que o mesmo nos pode suceder). Conclui-se, portanto, que para se experimentar a piedade, é necessário alguém que não seja merecedor do resultado das suas acções e para sentirmos temor é fundamental perceber uma semelhança entre aquela personagem e nós mesmos ou, eventualmente, entre a situação dessa

personagem e a possibilidade de uma situação idêntica nas nossas vidas. Embora pretenda reservar a discussão das emoções trágicas para mais tarde, é particularmente enigmático perceber o que Aristóteles quer dizer, ao afirmar que o temor tem por objecto o semelhante [*phobos de peri ton homoion*] (1453a5). Admitindo que esta semelhança se estabelece em relação aos espectadores da tragédia, Aristóteles não parece querer apenas dizer que o temor, enquanto emoção racional, só pode ter por objecto o que consideramos plausível e necessário, i. e., conceptualmente admissível por padrões racionalidade. Menos sensato será compreender o herói trágico e as suas acções em geral como semelhantes. Dificilmente se pode assumir como semelhante tudo o que é plausível e cogitável. As acções de Édipo, embora plausíveis e cogitáveis, não são nada semelhantes ao comum das nossas acções, a não ser na interpretação que Freud tem das acções de Édipo. Será igualmente difícil que um espectador espere ou pense que a sua vida esteja sujeita a sucessos semelhantes aos de Hécuba: tendo sido rainha de Tróia, casada com Príamo, Hécuba fica viúva, é feita escrava pelos gregos, é confrontada com a necessidade do sacrifício da sua filha, Polixena, e, por fim, e ainda pensando que a sua existência se justifica, porque supõe seu filho, Polidoro, vivo e à guarda do rei Polimestor, recebe a notícia de que este último matou o seu hóspede real para o roubar.

Qual pode ser então o aspecto semelhante da tragédia que suscita o temor, que é uma espécie de correlato emocional do instinto de preservação? Aceite-se provisoriamente, pelo menos, que o semelhante entre o herói trágico e nós é a interna possibilidade de erro na deliberação e decisão. Aquilo que nos distingue é a possibilidade de errarmos, consciente e inconscientemente. Ao contrário dos animais, que não erram nem acertam, e aparentemente dos excelentes na virtude e na justiça que não cometem erros ou, pelo menos, não cometem erros deste tipo, as personagens trágicas e as pessoas, não muito virtuosas, mas em geral boas e até melhores que o comum dos mortais, erram.

*Errare humanum est.* Mas a eventual sugestão da tragédia é antes que, embora errar seja humano, nem todos os erros se permitem a todas as personagens e, eventualmente, a todas as pessoas. Poderá isto inversamente significar que aqueles que são moralmente excelentes não sentem temor, quando assistem a uma tragédia, e que, eticamente, nos identificamos mais com o modo de agir de personagens do que com as acções de certos homens? Identificar-se emocionalmente com as personagens implica aceitar que a excelência moral é algo inalcançável?

Não esquecendo que o propósito fundamental é agora perceber o que é o erro trágico e de que modo dele decorrem as acções que conduzem as personagens trágicas à desgraça, considere-se novamente o último excerto a que se procedeu e em que Aristóteles fala de *hamartia*. A compreensão e a legitimidade do meu comentário exigem o esclarecimento de que, nessa passagem, Aristóteles não diz explicitamente que *hamartia* é um erro realizado pelo herói. Mas *hamartia* significa um erro expectável e, por isso, hipoteticamente sujeito à faculdade deliberativa da personagem. O esclarecimento deste sentido de *hamartia* não se encontra, no entanto, na *Poética*, mas sim na *Retórica* e na *Ética A Nicómaco*. No livro I, capítulo XIII, da *Retórica*, Aristóteles cria uma tipologia de actos deficientes, a partir de uma categorização dos erros possíveis, procedendo à distinção entre *atukēmata*, infortúnios e fracassos não esperados, *hamartēmata*, erros expectáveis, mas não causados pelo vício, e *adikēmata*, actos errados, maus e esperados, porque devidos ao vício:

Fracassos / infortúnios [*atukēmata*], são todas as coisas que são inesperadas e não perversas; os erros não são inesperados nem viciosos [*hamartēmata de osa mē paraloga kai mē apo ponērias*]; actos maus [*adikēmata*] são tais que, sendo expectáveis e viciosos, são cometidos pelo desejo nascido do vício [*di epithumian apo ponērias*]. (1374b6, [I. xiii, 16-17]).

A relevância da passagem não está na taxinomia de erros, mas nos critérios para a classificação dos erros. É a possibilidade de uma determinada circunstância, aspecto e incidente da acção ser ou não calculável [*paralogidzomai*], i. e., ser ou não inesperado, *paraloga*, que determina o grau de excelência deliberativa do sujeito e a sua responsabilidade relativa, em virtude de possíveis

deficiências no processo deliberativo. Estes erros deliberativos podem ser causados, ou não, por factores exteriores à própria acção e essencialmente relacionados com o carácter do agente, por exemplo a perversidade, o vício ou a propensão para agir acriticamente, em certas circunstâncias. É este último critério que permite decidir entre um acto mau, objecto de um apuramento de responsabilidade e de punição, e um acto errado, independente do vício e decorrente de uma falha deliberativa, que, por ser uma deficiência cuja resolução teria estado ao alcance do sujeito, não iliba o sujeito da responsabilidade desse acto.

A interpretação que entende o erro trágico como um erro de cálculo, um paralogismo, é especialmente confirmada pela consideração do léxico que, na *Ética A Nicómaco*, Aristóteles utiliza para referir uma das duas partes racionais da alma, a saber, a parte calculativa [*to logistikon*]. Por oposição à parte científica da alma [*to epistēmonikon*], cujo objecto de consideração são os princípios e as coisas que não podem ser de outro modo, aquela parte da alma exerce as suas competências sobre as coisas que podem ser de outra forma, sobre o que é contingente (cf.: *EN*, 1139a10-15). Deste modo, se o erro trágico é sobre o que não é inesperado é um erro desta parte da alma, porque o que pode ser esperado, o que é calculável, poderia determinar que aquela não fosse a decisão tomada, i. e., que o estado de coisas, atribuível ao erro de cálculo, desse lugar a outro estado de coisas<sup>66</sup>. Na *Ética A Nicómaco*, Aristóteles apresenta exemplos de faltas possíveis na explicação de erros paralógicos. Alguns destes exemplos parecem perfeitos candidatos à explicação de algumas acções trágicas:

Os actos voluntários dividem-se em actos que são feitos por escolha reflectida e em actos que não são realizados por escolha: são feitos por escolha os que são levados a efeito, após deliberação preliminar, e não são objecto de escolha os que são levados a efeito sem serem precedidos por deliberação. Há portanto três tipos de actos prejudiciais nas nossas relações com o outro: as faltas acompanhadas de ignorância [*hamartēma*], quando a vítima, ou o acto, ou o instrumento, ou o fim a atingir são outros que os que o agente supunha (ele não pensava em ferir, ou não com aquela arma, ou não aquela pessoa, ou não com aquele fim, mas o evento tomou um sentido que ele não esperava) (ibidem: 1135b10).

---

<sup>66</sup> Como já se percebeu, a nossa argumentação reserva muito pouca atenção à importância do destino na determinação das acções trágicas, o que pode ser eventualmente insuficiente, do ponto de vista do entendimento da tragédia, e contradito por sobeja evidência textual. Em todo o caso, importa aqui compreender a possibilidade de situar no erro e a natureza trágica das suas acções na decisão do herói, e não numa força transcendente.

Como já seria de esperar, Aristóteles considera improvável que o homem prudente, o *phronimos*, cometa este tipo de erros. Isto não equivale a afirmar que o homem prudente é imune a todos os erros ou à contingência, mas a situar a sua excelência intelectual e moral na impossibilidade de cometer estes erros em particular. A sua especialidade, que aliás faz dele o paradigma moral da *Ética A Nicómaco*, é calcular de forma proficiente e o reconhecimento dos seus pares é medido pela aceitação e pela ratificação da índole exemplar das suas deliberações. Ser prudente e bem deliberar não podem ser nem uma técnica, e por isso não há prescrições técnicas para produzir seres morais, nem uma ciência, uma vez que os objectos da ciência possuem uma necessidade absoluta e não admitem deliberações. Mais do que um cálculo e deliberação correctos, sobre o que é vantajoso para si próprio e circunscrito a um fim particular, o homem prudente avalia as implicações das deliberações da sua inteligência prática em função do que é favorável à felicidade em geral (cf.: ibidem: 1140a25-1140b5).

Deste ponto de vista, e como já sugerimos, é possível concluir que na tragédia se imitam os homens que se constituem como inverso dos homens que Aristóteles julga paradigmáticos da condução ética da acção. Infere-se que assistir a tragédias pode ser eticamente determinante, porque passam a ser conhecidas as condições ideais para a formação de erros, na avaliação de situações particulares, e, sobretudo, os aspectos em relação aos quais é possível errar. A particular dimensão das acções trágicas não exige uma tipologia particular de erros. A implausibilidade de alguns eventos trágicos reside nas acções das personagens e nas consequências dos seus erros, mas não propriamente nos erros cometidos que são os mesmos das acções falhadas da vida real. Mas, para o *phronimos*, as tragédias não apresentam qualquer interesse deste ponto de vista, uma vez que, sendo o *phronimos* o homem excelente no cálculo dos aspectos que determinam a vida prática e na correcta disposição relativamente às paixões e acções, possui uma imunidade especial a paralogismos. Este é um aspecto problemático porque sugere a ideia de que certas pessoas não são espectadores adequados da tragédia. Isso, no

entanto, não se deve a uma deficiência particular do conhecimento e compreensão dessas pessoas, mas à sua excelência que, aparentemente, interfere com a recepção da acção trágica. Para o *phronimos* «ideal» que a *Ética A Nicómaco* descreve é, num certo sentido, impossível sentir piedade e medo e essas emoções são o fim essencial da tragédia. Assim sendo, ao *phronimos*, por deficiências práticas que não tem, está vedada uma espécie de generosidade visual teórica que lhe permitiria emocionar-se com os eventos trágicos que, em última análise, não consegue justificar.

Provavelmente o que a tragédia aponta, de forma exemplar, é a ideia de que a realização de qualquer acção envolve sempre um número incerto de deficiências que, felizmente para nós, não tem quaisquer consequências, na maior parte dos casos. Só costumamos pensar no que correu mal, procedendo à análise e investigação dessas falhas, quando o resultado da acção não coincide com o que esperávamos. De um modo geral, a médio ou longo prazo, conseguimos sempre construir retrospectivamente a inteligibilidade de uma acção e isso tem por provável consequência o facto de não existirem realmente factores ou erros inesperados, em absoluto. A estrita necessidade de agir e a natureza provisória e, por vezes, não necessária da deliberação são motivos suficientes para nos defendermos de uma paralisia causada pela consideração de todos os erros possíveis.

O erro do herói trágico e a sua índole necessária (não transcendente) encontram, portanto, especial relevância no contexto do que se designou por carácter patológico da acção, i. e., pela a ignorância e não consideração de particulares expectáveis, originada ou não por outras causas como a precipitação, a teimosia e a inflexibilidade. Mas este facto não acrescentaria nada à argumentação ética de Aristóteles, se não sugerisse a ideia de que, num certo sentido, os erros na avaliação completa de uma circunstância e de todos os aspectos de uma acção, embora expectáveis, são inevitáveis. Por mais tragédias a que assistamos, não nos protegemos por inteiro dos erros a que as acções estão sujeitas. A situação ideal de conhecermos, em

absoluto, o que implica realizar uma acção, é improvável e isto determina a possibilidade de falhar todas as acções e ser desculpado por qualquer acto. Se esta sugestão for plausível, então a tragédia e a literatura, em geral, criam contextos de existência moral mais próximos do nosso mundo do que a ética que apresenta «padrões éticos [*ethical standards*] fora do alcance dos humanos» (N. Sherman, 1992: 189). Talvez isto queira dizer que o *phronimos* é um homem mais raro do que, na *Ética A Nicómaco*, se parece fazer crer, ou que apenas pensamos em factores que mitigam a responsabilidade do acto, i. e., em todos os aspectos particulares que *a posteriori* permitem a visibilidade dos erros cometidos, quando as nossas acções não correm bem ou não são o que pensávamos serem:

...aquilo que é não inesperado [*not paralogos*] é penetrável pelo cálculo humano. Não está para além da nossa razão proceder a uma descrição do que aconteceu. De facto, o que aconteceu pode ser psicologicamente surpreendente, e até mesmo aterrador, mas até certo ponto é objecto de uma explicação coerente. (...) Ser capaz de ver como um agente cometeu um erro, como esse erro se seguiu do juízo e do carácter de um modo causal e coerente [*how it followed in a causally coherent way from judgment and character*] é mostrar que o erro é uma causa acessível ao raciocínio humano. Por que razão as coisas surgiram inesperadamente pode agora ser explicado pelo que é predizível e repetível. Isto, no entanto, não nos obriga a dizer que o agente deveria ter estado numa posição de ver isto enquanto agia ou que teria sido capaz de evitar [a acção]. Inteligibilidade e prevenção são assuntos distintos. (ibidem: 187).

Inteligibilidade e prevenção ou recusa da acção são coisas distintas por dois motivos fundamentais. Uma pessoa pode perceber exactamente todos ou quase todos os aspectos relevantes e envolvidos, imediatamente visíveis e potencialmente verificáveis, numa determinada situação deliberativa e recusar agir em conformidade com esses dados. É evidente que não é esta a situação dos personagens da tragédia grega, mas é esta a situação do acrático e, segundo Stanley Cavell, de grande parte das personagens de Shakespeare<sup>67</sup>. A inteligibilidade e prevenção são coisas diferentes, porque os seres humanos são imperfeitos e obstinados, a sua

---

<sup>67</sup> No caso específico das personagens de Shakespeare, este é um aspecto que, como S. Cavell demonstrou, se relaciona com uma particular forma de cepticismo que a inteligibilidade e o conhecimento não impedem, porque, num certo sentido e tal como acontece com a auto-ilusão, é a evidência destes que promove a sua recusa obstinada e insana. A recusa de Cordelia por Lear, que conhece o verdadeiro amor de Cordelia, e a ilusão de Othello, em relação à evidência da nobreza de carácter e fidelidade de Desdémona, são exemplos deste modo de proceder, que não é eficazmente explicado pelos erros da tragédia clássica, mas por uma espécie de demência céptica e uma recusa da humanidade dos outros e da própria personagem que assim procede. Daí que, segundo Cavell, Shakespeare obrigue a pensar esta nova forma de cepticismo em que a «dúvida» não é motivada (mesmo quando assim é expressa) por uma (errada) escrupulosidade intelectual, mas por uma recusa (deslocada [*displaced*]), por uma decepção auto-destrutiva que busca uma vingança que destrua o mundo [*by a self-consuming disappointment that seeks world-consuming revenge*]] (1987: 6).

atenção é descontínua, por exemplo, e a inteligibilidade de uma acção não se esgota na consideração do que deveria e poderia ter acontecido na mente do agente antes da acção e no que era suposto ser cumprido durante a realização. A inteligibilidade é um exercício semântico e, num certo sentido, legislativo. A preocupação com o que realmente terá acontecido é, de certo modo, irrelevante a partir do momento em que os erros se esclarecem e os factos são explicados. O único problema da inteligibilidade é que a sua possibilidade tem efeitos retrospectivos, relativamente a competências não devidamente instanciadas pelo agente, motivando a consideração da sua responsabilidade. O vocabulário, de que habitualmente se serve a inteligibilidade da acção, tem efeitos retrospectivos e oferece ao agente uma visibilidade da acção, que então não tivera, não porque estivesse especialmente cego, mas porque a sua atenção incidira sobre outros aspectos. A prevenção dos erros e a decisão de não agir ou de não agir de um determinado modo encontram-se limitadas por uma incapacidade teórica, i. e., por uma deficiência visual que não permite correlacionar aquela parte da acção com a acção, que constitui a tragédia ou a vida de uma pessoa.

Parenteticamente, considere-se apenas que o que aqui discutimos constitui nenhuma ou muito pouca surpresa para os procedimentos jurídicos de interpretação e avaliação de acções. O Direito parece assentar na presunção segundo a qual todos os actos são, virtualmente, explicáveis. Nos momentos de dúvida ou falta de prova, a interpretação do acto passa pela asserção de que, do ponto de vista jurídico, não se verificou exactamente aquele acto, que se procura compreender ou explicar.

Consequências interessantes acerca da necessidade de explicar todas as acções, no contexto jurídico, são, por exemplo, a plasticidade e extensão do conceito 'personalidade jurídica' e do que se designa por '*liability*'. Considerem-se apenas dois exemplos especialmente relevantes do ponto de vista desta injunção de inteligibilidade, resultante de alguns actos, e das suas implicações relativamente a estes conceitos. O primeiro condensa num enunciado, *acts of*



God, não necessariamente o limite lógico das explicações humanas, mas a quase infinita possibilidade de se verificarem factores anormais de perturbação de conexões causais plausíveis. Seja como for, a caracterização de uma interrupção das normais conexões causais, entre um estado de coisas anterior e um estado de coisas posterior, como pertencente à classe dos *acts of God*, acomoda, i. e., torna inteligível, uma determinada situação e certas acções, no contexto determinado de sua ocorrência<sup>68</sup>. O segundo exemplo é mais relevante para os meus propósitos e constitui-se como justificação da filosofia do direito acerca da legitimidade de os animais e os objectos inanimados terem sido objecto do direito criminal e da pena capital. No «Prefácio» de Nicholas Humphrey ao livro de E. P. Evans, em *The Criminal Prosecution And Capital Punishment Of Animals* (1906), numa observação que, aliás, poderia ser extensível ao que se passa em algumas tragédias sem grandes inflexões semânticas, diz-se o seguinte:

O que os Gregos e os Europeus da Idade Média tinham em comum era um profundo receio pela ausência da lei [*fear of lawlessness*]: não tanto de que as leis fossem transgredidas, mas o medo muito pior de que o mundo, em que se vivia, pudesse não ser um espaço absolutamente legal [*a lawful place at all*]. Uma estátua caía em cima de um homem sem nenhuma razão; um porco matava um bebé enquanto a mãe estava na Missa; pragas de gafanhotos apareciam do nada e devastavam as colheitas. À primeira vista estas infelicidades não devem ter tido qualquer explicação para essas pessoas. (...)

Assim, em prol da sociedade, os tribunais assumiram as suas responsabilidades. Tal como hoje se espera que, quando as coisas são inexplicáveis, as instituições da ciência submetam os factos a verificação [*to put the facts on trial*], proponho que o objectivo fundamental das acções legais era estabelecer controlo cognitivo. Por outras palavras, o ofício dos tribunais era domesticar o caos, impor a ordem num mundo de acidentes — e especificamente fazer sentido de certos eventos aparentemente inexplicáveis *pela sua redefinição como crimes* [*by redefining them as crimes*]. (...)

Assim, quando, por exemplo, um porco era considerado culpado de um homicídio, a assunção explícita era a de que o porco sabia muito bem o que estava a fazer. Deste modo, a acção do porco não era de maneira nenhuma arbitrária ou acidental e, pela mesma razão, a morte da criança tornava-se explicável. (1987: xxv-xxvi).

---

<sup>68</sup> A categorização de um determinado evento, como *act of God*, enquadra-se num dos tipos de alegação possível para mitigar a responsabilidade do agente, por dolo causado ou impossibilidade de realizar a acção pretendida, uma vez que um *act of God* interrompe ou negativiza uma conexão causal entre o que o agente fez e os actos e o(s) estado(s) de coisa(s) resultante(s). O modo como em *Causation In Law*, se descrevem as circunstâncias, em que uma conjunção anormal ou invulgar de eventos é juridicamente pertinente enquanto factor de ilibação, é que é muito surpreendente. O interesse resulta não tanto do regime de excepção dos actos e fenómenos possíveis de enquadrar essa categorização, mas, sobretudo, do facto de essa conjunção de eventos não poder ser fruto de um desígnio configurado por um agenciamento humano, o que, implicitamente, pressupõe a possibilidade e principalmente a necessidade de outros tipos de desígnios, subsumíveis num agenciamento não humano: «O princípio básico é que eventos físicos normais, mesmo que subsequentes ao acto ilegal [*wrongful act*] não desobrigam o criminoso [*wrongdoer*] de responsabilidade, mas que uma conjunção anormal de eventos (neste caso o acto ilegal e o terceiro factor) negativizam uma conexão causal, desde que essa conjunção não seja intencionada pelo agenciamento humano [*provided that the conjunction is not designed by human agency*].» (H. L. A. Hart; A. M. Honoré, 1959: 151-152).

Ler as palavras de Humphrey do ponto de vista ético e do que se passa na tragédia faz todo o sentido pelo tipo de procedimentos, implicados na explicação de acções e atribuição de intenções, análogos à ética, à tragédia e ao Direito. Mas o objectivo basilar que a passagem cumpre não é o de possibilitar um recenseamento desses procedimentos. A questão fundamental do excerto relaciona-se com o desconforto que causam as situações acidentais, os fenómenos desprovidos de qualquer sentido e, consequentemente, de controlo cognitivo. Esses fenómenos são acidentais por deficiências legislativas e narrativas, uma vez que o problema não é, como se diz, o não cumprimento da lei, mas a verificação de actos que não podem ser julgados ou interpretados, porque não são enquadráveis na lei ou numa narrativa coerente acerca da existência. O expediente comum para a resolução destes casos não é tanto uma alteração substancial da lei, uma vez que estes eventos determinam sobretudo uma espécie de casuística jurisprudencial, mas o da sua redefinição num vocabulário reconhecível por uma tradição ética, legislativa e narrativa. A questão de equivaler esta operação semântica a modificações substantivas da natureza ontológica e factual dos casos é irrelevante, no sentido em que, na realidade, eles não tinham qualquer natureza ou sentido, antes dessa interpretação. Deste ponto de vista, a tragédia constitui-se não essencialmente como texto sobre erros não inesperados, mas como texto em que se procura redefinir o que pode ser inesperado em não inesperado, ou, nos termos de Humphrey, em que se dá sentido a uma série de eventos aparentemente inexplicáveis, redefinindo-os como crimes, ou melhor, como erros. Em *Édipo Rei*, por exemplo, atribui-se retrospectivamente ao homem a possibilidade de calcular ou de ter podido deliberar e de, mesmo assim, errar, actividades que habitualmente associamos à natureza humana. Ao ser criada uma narrativa, que permite a inteligibilidade de uma série de eventos aparentemente fortuitos e acidentais, era como se a personagem trágica recusasse um entendimento do seu modo de proceder como essencialmente reactivo e animal ou condicionado por elementos transcendentais. A inteligibilidade do erro confere uma mente à personagem,

determina-a como ser moral, constituindo-se assim o percurso trágico como expressão de uma evolução moral e da aquisição de personalidade. Este não é um percurso potencialmente exemplar no sentido em que suscite uma imitação ou uma consciencialização dos espectadores, face à desejável transição da sua condição animal para o estatuto de agentes com uma sabedoria prática independente, que reconhecem o quanto ela é socialmente dependente. É exemplar no sentido inverso em que, neste momento, a personagem trágica assume uma humanidade ética cuja eficácia é arbitrada pela ocorrência ou não das emoções trágicas. A tragédia figura, deste ponto de vista, uma «história de constituição do *self*» (A. MacIntyre, 1999: 73) cuja independência corresponde, interessantemente, à inclusão do outro, as outras personagens e os espectadores, na compreensão individual de acções que se julgavam exclusivamente próprias. Essa inclusão sanciona um entendimento privado dos acontecimentos e, por isso, não é susceptível a explicações acidentais ou não racionais das acções, uma vez que isso seria um factor de instabilidade para o mundo em que as outras pessoas existem e para a sua identidade.

Vimos no capítulo I que a diferença fundamental entre crianças e animais, por um lado, e seres morais adultos, por outro, não é que uns são incapazes de actos voluntários e involuntários e outros não, mas que animais e crianças não possuem *proairesis* e os adultos podem exercê-la (cf.: 57-ss). O que define o ser moral é ser capaz de escolher, depois de um processo deliberativo, em que se conjugam desejo e conhecimento relevante acerca da acção, das suas circunstâncias e fins. Assim, a espécie de progresso moral, que se verifica na tragédia e, sobretudo, na explicação que a personagem faz das suas acções, caracteriza-se pela transição de um estado infantil e animal para um estado *proairético*, em que o agente interpreta as suas acções não como reacções a circunstâncias externas, mas como decorrentes de um processo deliberativo com falhas, responsáveis, em última análise, pelos seus infortúnios. Isto faz do agente um ser moralmente responsável pelos seus actos, embora desculpável, porque a

sua ignorância e os seus erros não dizem respeito aos fins das suas acções. Não se trata de um erro ou uma ignorância na escolha do mal em vez do bem, *proairesei agnoia*, mas uma ignorância de aspectos particulares, de factores não inesperados, *mē paraloga*. Na tragédia, como na vida, «nós somos responsáveis porque pelo menos contribuímos para a aquisição da nossa natureza e carácter» (D. Frede, 1992: 203). A aquisição de uma natureza e de carácter é, como diz Tirésias a Édipo, equivalente a um nascimento coincidente com a morte «Este dia te fará nascer e morrer.» (*Édipo Rei*, 438), uma espécie de conversão.

Este entendimento da personagem trágica, cuja natureza resulta de um processo de apropriação intelectual das acções realizadas ao longo da vida, só é possível depois uma compreensão do corpo como dotado de uma unidade mental e somática organicamente coerente e não como constituído por partes animadas, por si mesmas ou pelos deuses<sup>69</sup>. Veja-se como Medeia, confrontada com a decisão e, do seu ponto de vista, necessidade de matar os seus filhos, se dirige à sua mão, não sendo absolutamente claro se o objectivo é dissociar a mão do seu ser como um todo, conferindo-se a um órgão uma autonomia deliberativa, ou se é impor

---

<sup>69</sup> Estou aqui a servir-me da argumentação de Bruno Snell em *A Descoberta Do Espírito*, quando se refere à compreensão homérica e da arte arcaica do corpo humano. Para Snell, o herói homérico ainda não vê o seu corpo como uma unidade de órgãos animados por um espírito independente e não comum a nenhum órgão específico. Diz Snell acerca das palavras possíveis para corpo, *sōma*, que Homero não utiliza: «É evidente que os homens homéricos tinham um corpo, tal como os gregos posteriores, mas não tinha consciência dele ‘como’ corpo, somente como soma de membros. Pode pois dizer-se que os gregos homéricos não tinham ainda corpo no pleno sentido da palavra: o corpo (*sōma*) é uma interpretação ulterior do que originariamente se concebia como *melēa* ou *guya*, como ‘membros’ — de facto, Homero fala uma e outra vez de pernas ágeis, de joelhos que se movem, de braços poderosos: estes membros são para ele o que vive, o que se apresenta diante dos olhos.» (1975: 28). O mesmo se passa, segundo Snell, no domínio do espírito e da alma. As três palavras de Homero para designar a realidade espiritual — *psychē*, alento vital e anímico, *thymos*, lugar e ‘órgão’ de emoções e reacções, e *nous*, faculdade ou ‘órgão’ conceptual e intelectual — designam uma espécie de órgãos adicionais independentes uns dos outros e não implicam o reconhecimento de uma «profundidade da alma» (ibidem: 41), i. e., de uma densidade psicológica em que assentasse mentalmente a acção do herói. Para este autor, a descoberta da profundidade da alma e do léxico que a denota é a condição que permite o aparecimento da lírica, o que, num certo sentido, quer dizer que a invenção da filosofia moral e da mente se deve à poesia.

Para uma posição substancialmente distinta da que se acaba de apresentar, considere-se o capítulo II de *Shame And Necessity* de Bernard Williams, «Centres of agency». Seguindo Gilbert Ryle, Williams considera que Snell incorre em *petitio principii* ao supor que uma teoria cartesiana da alma é a melhor teoria da mente e avaliando os heróis homéricos em função dessa teoria: «Tudo o que Homero parece deixar de lado é a ideia de uma outra acção mental que é suposta existir necessariamente entre o chegar a uma conclusão e a acção em conformidade com isso: e ele fez muito bem em deixar isso de lado, uma vez que não se verifica tal acção, e a ideia disso é a invenção de uma má filosofia.» (1993: 36).

uma ordem, decorrente de uma decisão já tomada, a um órgão que «se recusa» a cumprir uma acção escolhida:

Vem, desafortunada mão, toma a espada, toma-a e cumpre o objectivo miserável da tua vida! Não vaciles, não lumbres que amaste as crianças, que lhes deste vida. Em vez disso, por este breve dia, esquece-os e chora-os de hoje em diante: porque mesmo que os mates, eles sempre te foram queridos. Oh, que mulher infeliz eu sou! (*Medeia*, 1240-45).

Sugere-se que aquilo que nos define e caracteriza moralmente não são substanciais mudanças nas regras, nos comportamentos ou nas acções, mas modos diferentes de ver e descrever as mesmas acções e a relação destas com o funcionamento do nosso corpo.

O inverso de um sistema moral, que depende, num certo sentido, da coerência e unidade que é ou não possível conferir a uma biografia ou a uma narrativa, encontra-se em contextos com sistemas jurídicos e morais assentes na lei divina. Aqui não só não se levantam tantas dúvidas acerca do que é bom e mau, que é definido positiva ou descoberta negativamente pela lei, como, e este é o ponto relevante, a ocorrência de fenómenos excêntricos à lei ou à coerência narrativa, tanto nos actos do legislador como nos sujeitos à lei, embora motivadora de perplexidades, não conduz ao ímpeto de uma inteligibilidade quer das deliberações do legislador, quer dos eventuais erros de quem acata a lei. Os desígnios divinos são insondáveis, mas insusceptíveis de erro, e, por isso, a perplexidade, não resolvida, face a esses desígnios, e o infortúnio advindo são sinónimos de legítimo castigo, que é aceite na sua ininteligibilidade, provação e acto de fé.

Duas conhecidas histórias trágicas do Antigo Testamento — o sacrifício de Isaac e as provações de Job — são exemplos suficientes para demonstrar a convicção judaica de que a explicação de acções e decisões não é da competência humana e nem mesmo da competência de Deus feito homem, como se percebe pela narrativa sobre a espécie de retiro espiritual de Cristo no Jardim das Oliveiras, nos momentos que antecedem a Paixão. Tudo pode ser esperado, excêntrico e ambíguo, mas nada é accidental, porque tudo provém de Deus ou da desobediência humana. Assim, pese embora algumas interrogações e perplexidades, o crente

age em conformidade com o exigido ou incorre na fúria divina e na orfandade, caso não o faça, e recebe o dom do perdão, ao reconhecer a falta. Não existe espaço para a deliberação, nem muita necessidade de o fazer. As prescrições morais contêm em si as deliberações que os agentes deveriam realizar. Tal como acontece com os escravos da razão do filósofo-rei platónico, o erro é implausível de acontecer, uma vez que não é necessário escolher, além da escolha de se aceitar a lei<sup>70</sup>, nem é relevante que as acções possam ser outra coisa do que parecem ou dever-se a erros na avaliação de particulares. Abraão não se interroga sobre se terá avaliado mal os termos da sua aliança com Deus, quando este, depois de lhe ter dito que faria dele uma grande nação (*Gen.*, 12, 2), lhe pede o sacrifício do seu filho. Abraão não examina eventuais erros cometidos, que tivessem motivado a estranha ordem divina, e muito menos dúvida acerca da necessidade do seu cumprimento ou da acção a realizar e dos modos e instrumentos para a sua consecução. Sacrificar Isaac não tem nada de metafórico. Mais fácil seria desobedecer à ordem do que duvidar da sua natureza injuntiva. A frieza da narrativa bíblica, face à natureza dos eventos, segue o tom lacónico da ordem divina — «Pega no teu filho, o teu único filho, Isaac, que tu amas. Parte para o país de Moriyya e lá oferece-lo-ás em holocausto, sobre um dos montes que te indicarei» (*Gen.*, 22, 2) — e apresenta-nos um Abraão autómato, afásico, sem consciência, nem qualquer emoção privada ou pública. Para um grego, certamente para Aristóteles, o episódio não tem nada de trágico, porque não suscita a piedade nem o terror, mas sim a indignação e a repugnância<sup>71</sup>. A indignação resulta em parte de um

---

<sup>70</sup> É claro que esta não é uma excepção despicienda uma vez que é potencialmente susceptível ao argumento que assinala uma circularidade legislativa impossível de resolver. Sugere-se a necessidade de uma lei a prescrever a necessidade de obediência à lei e uma outra lei, que obriga a aceitar a primeira, e assim sucessivamente. Por outro lado, como já foi referido na Introdução, esta não é uma objecção essencial, porque uma moralidade assente na lei divina implica necessariamente a sujeição «infundada» a essa lei.

<sup>71</sup> É clássica, e influente na argumentação que se tem vindo a apresentar, a análise que Erich Auerbach faz deste episódio em paralelo com o episódio da cicatriz de Ulisses, no canto XIX da *Odisséia*. O principal objectivo de Auerbach é fundar uma distinção entre dois estilos narrativos e miméticos, que supostamente influenciam toda a representação da realidade na literatura ocidental, nas diferenças que se estabelecem entre estes dois textos, paradigmáticos de duas distintas tradições morais, religiosas e estéticas. Um estilo, o homérico, funda-se na coordenação sintáctica, nobreza lexical e coerência epistemológica de todos os dados textuais, apresentando um homem, cuja interioridade é relativamente simples, mas as acções são heróicas. Pelo contrário, o estilo simples do autor bíblico imita a insondabilidade, economia e sobriedade dos desígnios divinos e, por isso, acumula, do ponto de vista humano, lacunas e obscuridades, revela-se silencioso, relativamente a tudo o que é acessório. E. Auerbach

pressuposto, que já referi na Introdução, relacionado com as ordens do *Pentateuco* que não poderia ser partilhado por Aristóteles. Trata-se de perceber que Deus pode ordenar a realização de um acto que o homem racional jamais realizaria, porque a acção em causa não teria, em qualquer circunstância, quaisquer razões de desiderabilidade, de consecução ou necessidade. A ordem não depende do carácter da acção, nem do agente, e, por isso, o que a ordem do *Pentateuco* essencialmente expõe é a ilusão de os homens pensarem que podem adquirir uma independência no raciocínio prático e na condução autónoma das suas vidas, o que é impensável do ponto de vista de Aristóteles, mas não necessariamente do de Platão. Este aspecto é ainda mais acutilante se considerarmos que muitas vezes as ordens divinas não assumem o nível de generalidade que, por exemplo, se encontra na lei divina, mas dizem respeito a acções particulares — deixar um determinado lugar no próprio instante, passar a tratar a mulher por outro nome, por exemplo — cuja «menoridade» aparentemente não exigiria a preocupação divina ou a dispensa «fútil» e inopinada da sua vontade, expressa na ordem em questão (cf.: C. Diamond, 1988: 163).

A interpretação de *hamartia* como erro involuntário de uma faculdade deliberativa, que, por qualquer motivo, ou não é exercida ou é mal instanciada, provoca alguma instabilidade no conhecido argumento de Aristóteles acerca da necessidade trágica. Diz Aristóteles na *Poética*:

É necessário que, tanto nos caracteres, como na composição dos factos, se procure sempre o necessário ou o verosímil, de sorte que seja necessário ou verosímil que uma certa personagem fale ou aja de uma determinada maneira, que depois de uma certa coisa se produza uma outra determinada. (1454a33).

Se sustentarmos, na sequência da argumentação anterior, que o aspecto fundamental da tragédia é a acção e a demonstração de momentos de deficiências deliberativas, esclarecidas

---

sustenta assim que o estilo bíblico promove, de modo mais evidente, a interpretação e a consideração de um plano de fundo que, por um lado, desafiam a persistência da própria letra e autoridade da Lei, mas, por outro, asseguram a possibilidade de rescrita das histórias bíblicas e de uma pretensão de verdade universal, quando os seus contextos de produção há muito desapareceram. A tarefa hermenêutica de S. Paulo e dos Padres da Igreja é perceptível em função destes objectivos e resulta de uma espécie de pobreza retórica e estilística do texto (cf.: 1946: 20-26).

O carácter supletivo da interpretação no texto bíblico não se deve apenas a mudanças contextuais na recepção, mas à excentricidade que o comportamento de Abraão nos sugere. Num certo sentido, é duvidoso que a interpretação ou o plano de fundo, de que Auerbach fala, sejam legítimos, porque, para Deus e até para Abraão, não há nada de especialmente excêntrico ou ininteligível tanto na ordem como no cumprimento da ordem.

pelo reconhecimento e pela inteligibilidade, que retrospectivamente é dada a esses momentos, então comprometemo-nos com uma interpretação da tragédia que assinala a importância da contingência, com o que poderia ser de outro modo, e não com a necessidade. Do que já se disse, acredita-se na pertinência dos argumentos que sustentam esta interpretação e, por isso, interessa saber de que modo é possível equacionar, no contexto argumentativo da *Poética*, o acidente e a necessidade. Já se apresentaram alguns modos de resolução desta incompatibilidade e um deles relacionou-se com a ideia de que, da inteligibilidade das falhas deliberativas, não se infere necessariamente nem a prevenção ou a possibilidade de evitar determinadas acções, nem a mitigação absoluta da responsabilidade. Antes se chamou a atenção para o facto de a tragédia apresentar a hipótese de o erro ser parte integrante da acção e, deste modo, ser necessário, no sentido particular de inevitável.

Um outro modo de entender este problema é tentar perceber as implicações da utilização do conceito de necessidade, que assume especial relevância no contexto da filosofia natural de Aristóteles, na filosofia da acção, na ética e na teorização poética. Um aspecto desde logo evidente é que, embora as decisões e acções pertençam ao domínio do contingente, a determinação final dessas decisões e acções e os procedimentos mentais que motivam a acção não são contingentes, mas têm uma natureza específica e universal. Isto é, estão, tal como se verifica na Natureza, sujeitos à necessidade.

Uma das evidências que corrobora esta posição é a dúvida, nunca esclarecida na *Ética* e na *Nicomáquia*, acerca da possibilidade de o *phronimos* errar, i. e., poder calcular de um outro modo. Na realidade, até pode acontecer que uma situação deliberativa possibilite vários cursos de acção igualmente correctos, mas é sempre possível, do ponto de vista do *phronimos* ou da avaliação das suas decisões, sustentar que a decisão tomada era a necessária. Outro exemplo, que confirma a índole necessária de uma *framework* da acção, é sustentado pelas aporias causadas pela *akrasia*, a auto-ilusão e outros fenómenos de irracionalidade na acção e formação



de crenças. As dificuldades em explicar o comportamento acrático denunciam o incómodo e perplexidade filosóficas perante casos em que o nexó necessário entre desejo e conhecimento relevante, acerca das acções, que se apresentam em alternativa, não é observado. O comportamento acrático é, deste ponto de vista, problemático e surpreendente, porque não obedece a uma necessidade que caracteriza a acção.

Aristóteles não refuta um determinismo psicológico e uma natureza universal das acções humanas. É assim possível sustentar que entender as acções humanas, como determinadas teleologicamente, equivale a fazer transitar os predicados de um argumento, acerca dos eventos na natureza e do modo como os mesmos cumprem fins específicos, para uma argumentação ética e, por extensão, para a tragédia. Como diz Dorothea Frede «dado um conhecimento suficiente, as actividades de um agente são, pelo menos em princípio, tão predicáveis como os eventos na natureza» (1992: 203). A tragédia e a filosofia, como expressão desta especial necessidade moral e da universalidade da acção, opõem-se, por consequência, à narrativa historiográfica sobre a particularidade dos acidentes humanos que, deste ponto de vista, não é exemplar ou paradigmática da acção humana. À história não compete teorizar acerca do tipo de acções e dos erros possíveis que cabem, por necessidade e probabilidade, a determinados tipos de pessoas (cf.: *Poética*, 1451b1-10). Do recenseamento e narrativa dos acidentes humanos não se infere uma putativa regularidade do accidental, o que seria paradoxal. O accidental é impredicável.

Como se percebe, tanto o alargamento da extensão conceptual da necessidade trágica, como o entendimento da acção trágica em virtude de um erro da faculdade deliberativa, em que a questão não é tanto a de investigar o que o agente sabia, mas o que deveria saber ou pelo menos suspeitar, afastam, como critério relevante para a construção de uma identidade ética, a consideração moral da sorte. E, no entanto, parece constituir-se como evidência o facto de a

tragédia e a argumentação ética aristotélica revelarem pelo menos a suspeita de que as competências humanas, o bem e a felicidade estão sujeitos à vulnerabilidade e à sorte. Se é verdade que há uma estrutura necessária que se estabelece entre as disposições mentais do agente e a acção, também é visível que «essa necessidade não é absolutamente incompatível com a fragilidade humana, a vulnerabilidade, ou mesmo com a irracionalidade» (D. Frede, 1992: 211). Do mesmo modo, a dimensão das consequências que assumem certos erros involuntários, por oposição à invisibilidade das consequências de falhas putativamente maiores, determina a necessidade de equacionar a sorte como factor ético relevante. Ao contrário de Platão, Aristóteles não toma o bem e a sabedoria como necessários e suficientes para uma vida feliz imune à contingência e ao inesperado. Para Platão, o homem bom ou não é vítima de verdadeiras alterações da fortuna e, por isso não deve motivar a piedade, ou, se alegadamente o é, como acontece a Sócrates, tende a desvalorizar as consequências e o significado daquilo que os outros temem e interpretam como desgraça (cf.: M. Nussbaum, 1992: 272). Aristóteles, pelo contrário, percebe que a acção, embora habitualmente expressão do carácter, está sujeita ao que é inesperado e a erros de cálculo, pelo que ser bom, viver bem e ser feliz não são realidades necessariamente contíguas:

...o hiato [*gap*] entre ser bom e viver bem abre a porta à entrada da sorte em cena: agir em função de um carácter bom [*acting from good character*] depende de condições necessárias, por exemplo, (...), a ausência de uma doença ou de um acidente que subtrairia a consciência [do agente]. (ibidem: 270).

As eventuais implicações morais da sorte são importantes por duas razões fundamentais. Por um lado, a sorte é aparentemente uma das variáveis que não deveria contar para a avaliação moral de uma pessoa ou para a sua condição moral. O principal argumento desta posição não considera a sorte, como factor moral, porque tende a avaliar os preceitos e valores morais, intenções e deliberações como fundamentalmente incondicionados. É evidente que não é esta a posição descrita nesta tese e isso denuncia implicitamente a minha convicção da sua implausibilidade como sistema moral. Mas, por outro lado, se aceitamos que a sorte é um factor moral relevante, temos de discutir quer as consequências da sorte na atribuição da

responsabilidade aos agentes, quer a possibilidade de definir a nobreza ética de um herói, em função da estabilidade do seu carácter face aos malefícios hipoteticamente atribuíveis à má sorte, quer a justificação da sua eventual tibieza moral ou acções reprováveis, em virtude da fragilidade a que o seu carácter e as suas deliberações estão sujeitos.

Para Aristóteles, cujas personagens trágicas modelares são as de Sófocles e, de um modo especial, Édipo, o que a tragédia apresenta, deste ponto de vista, é a impossibilidade de o carácter, não a felicidade, ser condicionado e vítima dos reveses da fortuna. O carácter do herói de Sófocles parece, de facto, transcender a adversidade e a ingrata sorte, mas, nas tragédias de Eurípides, é mais problemático supor uma estabilidade do carácter e da coerência na acção absolutamente imune à sorte e ao infortúnio. Provavelmente, Sófocles e Aristóteles eram, apesar de tudo, mais platónicos que Eurípides, e, por isso, acreditavam que o bem e a virtude são insusceptíveis de sofrer alterações e ser extintos pela má sorte, o erro e a desgraça. Mas ao autor de *Medeia* e *Hécuba* talvez lhe interessassem mais a possibilidade de as pessoas escolherem realizar acções, contra o que ética e epistemicamente mais privilegiam, e a experimentação dos limites a que o carácter de uma personagem e de uma pessoa está sujeito. De facto, é difícil decidir se Medeia age acriticamente, por necessidade ética, por perversão moral, se é uma vítima do seu amor por Jasão, que não cumpre os votos matrimoniais, ou se o arrebatamento emocional, o temperamento irascível e o seu carácter «selvagem», *agrian êthos*, a conduzem às acções mais vis e terríveis. De modo semelhante, a Hécuba é vaticinada uma metamorfose no Hades. A nobre rainha de Tróia, que é feita escrava dos gregos e perde os seus filhos, Polixena, sacrificada a Aquiles, e Polidoro, morto pelo seu hóspede, transformar-se-á em cadela. Esta metamorfose é uma espécie de metáfora da mudança de carácter e, aparentemente, de natureza de Hécuba, que transforma o excesso de dor e desespero num plano de vingança e ódio, cujo cumprimento conduzirá à morte os filhos de Polimestor, à cegueira e posterior execução deste último. Como está implícito nas palavras que Hécuba dirige

a Agamemnon, que hesita em ser seu cúmplice directo por receio dos gregos, a execução desse plano situa-se no limite exterior de tudo o que convencionalmente circunscreve a liberdade humana e corresponde a um suposto momento ideal de um livre arbítrio absoluto e, por isso, anárquico e amoral:

Ah! Ninguém é livre entre os mortais:  
Ou se é escravo das riquezas e da sorte,  
Ou então o próprio nome da cidade ou a letra das leis  
Impedem, contra o sentimento, que siga o seu carácter. (*Hécuba*, 864-867)<sup>72</sup>.

Do ponto de vista trágico, no entanto, a relevância da sorte é o facto de, aparentemente, ela não se constituir como factor aceitável na justificação dos actos da personagem. Ter tido má sorte não se coaduna com um determinado carácter e, por isso, a sorte não se lamenta com o objectivo de desresponsabilização pelos actos cometidos. É claro que as personagens lastimam constantemente a sua sorte ou atribuem aos deuses os seus infortúnios. Édipo imputa todas as suas desgraças a Apolo, excepto a cegueira, mas a justeza e a nobreza do seu carácter não lhe permitem responsabilizar Apolo pelos actos que desencadeou. A necessidade de reparar a poluição [*miasma*] de Tebas exige uma assunção dos actos como próprios e resultantes de erros deliberativos que são agora perceptíveis. O erro e a necessidade são factores aceitáveis na explicação inteligível da vida de uma personagem trágica, a sorte não e a sua invocação é uma espécie de reacção emotiva. Isto não se deve ao facto de a sorte ser ou não relevante, do ponto de vista moral, ou ter sido má, boa ou inócua. As implicações ontológicas e éticas dos

---

<sup>72</sup> A tradução do último verso de Eurípides é problemática em relação a duas palavras: «*gnōmē*», traduzido por 'sentimento' e «*tropois*», traduzido por 'carácter' [*teirgousi krēsthai mē kata gnōmēn tropois*]. A tradução denuncia uma versão emotivista da ética e, consequentemente, uma justificação dos actos de Hécuba pelo arrebatamento passional da personagem, porque faz depender o seguimento do carácter da ausência ou da remissão dos obstáculos ao sentimento. A fórmula desta versão emotivista expressa-se na frase: «O que eu sinto determina o que devo fazer e o que é bom». Considerando os significados alternativos tanto para *gnōmē* como para *tropos*, é, pelo menos, certo que a melhor tradução para *gnōmē* não é 'sentimento', mas sim 'juízo' ou 'designio'. Esta mudança tem, desde logo, consequências na interpretação emotivista que comentámos. Talvez, neste verso, esta tradução inglesa seja mais próxima do sentido de Eurípides:

«Then no man on earth is truly free.  
All are slaves of money or necessity.  
Public opinion or fear of prosecution  
Forces each one, against his conscience, to conform.»

Uma última observação obrigatória a este verso é o facto de se utilizarem duas palavras, *gnōmē* e *tropos*, que designam também textos — *gnōmē* significa 'sentença', 'máxima' e *tropos* é a palavra para 'tropo' e também para 'estilo' — para se referir o que supostamente se passa na mente dos homens.

predicados da personagem trágica é que não incluem a sorte como factor mais determinante da justificação da especificidade trágica de uma determinada existência.

A posição do autor da *Poética*, acerca da sorte e do seu espaço na tragédia e na acção, é perceptível num parêntese ilustrativo, cujo o interesse, no entanto, não está na tese que se apresenta, mas no pressuposto subjacente à tese. Considera Aristóteles que os eventos sujeitos a explicações causais são mais susceptíveis de provocar as emoções trágicas apropriadas do que os eventos devidos ao acaso e à sorte [*tau automatou kai tēs tukēs*]<sup>73</sup>. Ilustra-se o argumento com o seguinte parêntese:

(mesmo os factos devidos à fortuna parecem especialmente maravilhosos quando parece que se deram de propósito [*epitēdes*]; tal é o caso, por exemplo, da estátua de Mitys em Argos que matou o homem responsável pela morte de Mitys, caindo sobre ele no momento em que ele a olhava — pois factos semelhantes não parecem ser fruto da sorte) (1452a5-10)<sup>74</sup>.

O que resulta da passagem não é propriamente a certeza de que certos fenómenos só podem ser atribuídos ao acaso ou às leis da física, mas a possibilidade teórica de, mesmo que isso, dada a natureza dos objectos, seja *ipso facto* verdadeiro, se considerar esses acontecimentos como resultantes de um propósito. O critério fundamental, que decide a mudança de fenómeno accidental para acção hipoteticamente propositada, define-se aqui pelo benefício interpretativo que a compreensão desses fenómenos recebe ou não da atribuição de intenções e propósitos,

---

<sup>73</sup> Tanto a edição bilingue da *Poética*, que estou a utilizar, como a tradução portuguesa, traduzem «*automatou*» por acaso, que não parece ser a melhor opção — *automatos* tem preferencialmente o significado de 'o que se move por si mesmo'.

<sup>74</sup> Semelhantes episódios relacionados com quedas de estátuas não eram de facto interpretados como ocasionais e isso justificava o facto de as estátuas poderem ser objecto de processo criminal, realizando-se o seu julgamento por um tribunal constituído para avaliar a putativa criminalidade do acto. Às estátuas, embora consideradas desprovidas de *psykhē*, era possível atribuir intenções, propósitos (e, por prosopopeia, linguagem) e isso constituía-as como imputáveis: ...«subsiste o facto de que objectos dotados de intenções (mas não de uma alma), e, presumivelmente, de linguagem (uma vez que eram considerados num certo sentido não-mudos [*nonmute*]) costumavam ser levados a tribunal, julgados, condenados (mas provavelmente não ilibados...), exilados, executados e reabilitados. Na sua maioria, as estátuas eram talvez suficientemente pesadas para matar pessoas e pareciam-se com pessoas o suficiente para serem paradigmas de objectos inanimados portadores de intenções [*paradigms of intention-bearing soulless objects*], [pelo que] as estátuas parecem ter sido um exemplo recorrente da classe dos objectos culpados sem alma.» (M. Tamen, 1998: 3).

Julgar que estes episódios apenas seriam possíveis num contexto com uma concepção animista e antropológica do universo é um erro relativo. O livro de E. P. Evans, já citado, dá alguns exemplos recentes de julgamentos de objectos inanimados. Por exemplo, um sino russo foi trazido para o seu lugar de origem, Uglich, em 1892, acabando de cumprir uma pena de exílio na Sibéria, comutada de perpétua para de trezentos e um anos, por um crime político. Na China, cinquenta ídolos de madeira foram julgados e condenados à decapitação, por terem causado a morte de um militar de alta patente. As suas cabeças foram lançadas a um lago (cf.: 1906: 174-175).

dadas certas circunstâncias da sua ocorrência. Quer dizer, o que, num certo sentido, impede as estátuas de se comportarem como pessoas não é, necessariamente, o facto de serem de pedra, mas o facto de não realizarem certas acções típicas de pessoas, ou melhor, certas acções que só seriam compreensíveis se nos servíssemos de descrições que habitualmente só utilizamos para descrever as acções das pessoas, por exemplo, liquidar os seus inimigos. Quando, em momentos acidentais, isso se verifica, é possível sustentar que a estátua agiu como uma pessoa e que, de certo modo, foi, naquele momento específico, uma pessoa. Como é plausível que grande parte das acções realizadas pelas personagens trágicas sejam, num certo sentido, humanamente possíveis e como é possível atribuir o insucesso de uma determinada acção a um número relativamente inesgotável de erros também humanos, então é natural que a sua descrição não inclua a sorte como factor relevante para a sua ocorrência e para o seu insucesso.

A justificação das acções pela má sorte e a reparação absoluta dos erros cometidos pela expiação da culpa e da vergonha encontram uma forte oposição na dinâmica que se estabelece entre o carácter da personagem trágica e a vergonha<sup>75</sup>. Como Bernard Williams sugere, a verificação de identidades sociais e éticas necessárias excluem a má sorte, como factor determinante nas descrições éticas que configuram essa identidade.

Ser mulher é uma identidade necessária, uma vez que, embora muito menos vantajoso, na Grécia do século V, é tão natural como ser homem, mas ser escravo ou livre não são identidades necessárias, porque dependem de factores circunstanciais. Ser mulher não se deve à má sorte, mas ter sido tornado escravo, como acontece a Hécuba, pode atribuir-se à má sorte (cf.: B. Williams, 1993: 122). Como escrava, Hécuba não possui uma identidade ética e social e, por isso, pode, como vimos, reclamar para os seus actos uma autonomia deliberativa que não obedece a quaisquer regras que não as suas, i. e., pode, num certo sentido, agir sem vergonha, a não ser aquela que resulta do confronto consigo mesma.

---

<sup>75</sup> Aristóteles procede a um estudo exaustivo da vergonha na *Retórica*, 1383b.

Agir de um determinado modo, cometer certos erros, devidos, por exemplo, à impetuosidade e à persistência obstinada nas decisões, mas não ao vício, e assumir uma responsabilidade por actos não voluntários pertencem às coisas pelas quais a necessária identidade ética das personagens trágicas tem de responder e, em relação às quais, as personagens trágicas se envergonham. A ideia é que, na tragédia, é possível ter vergonha de acções que, de um certo ponto de vista, foram cometidas com a intenção de não envergonhar quem as comete. Aliás, a vergonha seria, nalguns casos, pelo menos, não cometer essas acções que, posteriormente, são julgadas vergonhosas. Medeia reprova constantemente em Jasão a sua falta de vergonha e, conseqüentemente, de carácter, ao ignorar os seus juramentos matrimoniais. Por isso, é legítimo considerar que, para Medeia, os seus próprios actos não são vergonhosos, embora seja aterrador pensar que Medeia não tem vergonha deles.

A vergonha parece ser proporcional ao carácter da personagem ou da pessoa, que tem vergonha, e os objectos, acções e personagens ou pessoas, em relação aos quais a vergonha se manifesta, também dependem do carácter específico da pessoa que se sente envergonhada. Assim, a vergonha só acontece em relação a determinadas pessoas. Mesmo quando, em privado, alguém se envergonha de si mesmo, isso acontece ou porque imagina a reacção dos que reconhece como pares, em relação àquilo sobre que se envergonha, ou porque se vê a si próprio como substancialmente diferente das situações, objectos, acções e características, em relação aos quais sente vergonha, podendo assim funcionar como outro que avalia o seu próprio comportamento. Isto corrobora a tese segundo a qual um sistema ético, que se funda na realização pública das virtudes, tendo a pessoa de responder por si e pelos seus actos, voluntários e involuntários, perante os outros e as expectativas destes, supõe a interiorização do outro. Como vimos no capítulo I, as reacções próprias e alheias a acções realizadas constituem-se como critério para a avaliação das acções como voluntárias, involuntárias e mistas. Medeia não mostra grande arrependimento por ter morto os seus filhos e, por isso, uma explicação como

a do Coro, que atribui às Fúrias o ímpeto assassino de Medeia, não é invocada por esta. O seu acto não é, como certamente Aristóteles teria desejado, involuntário, nem resultante da ignorância ou de uma falha no processo deliberativo. É também por esta razão difícil perceber exactamente se esta tragédia provoca, do ponto de vista da *Poética*, as reacções emotivas desejáveis. No limite, Medeia não se vê como a verdadeira assassina dos seus filhos — «Jasão: Não foi a minha mão, bem sabes, que os matou. / Medeia: Não, foi o ultraje do teu novo casamento.» (*Medeia*, 1365-1366) — e, por uma espécie de auto-ilusão, acredita ter impedido que as crianças fossem objecto de vingança pela morte da mulher de Jasão, filha de Creonte.

As reacções do outro interiorizado são consideradas não apenas no momento das deliberações, podendo determinar a escolha desta ou daquela acção, mas também na altura das justificações putativamente aceitáveis por esse outro, i. e., das histórias que podem ser compreendidas acerca de uma pessoa, atendendo à sua necessária identidade ética e social:

... o outro não precisa de ser um indivíduo particular ou, meramente, o representante de um grupo socialmente identificado. O outro pode ser identificado em termos éticos. Ele é concebido (...) como alguém cujas reacções eu respeito; ele é igualmente concebido como alguém que respeitaria aquelas mesmas reacções se ele fosse o objecto apropriado delas [*if they were appropriately directed to him*]. (...)

O outro interiorizado é de facto abstracto, generalizado e idealizado, mas é potencialmente alguém em vez de ninguém, e alguém alheio de mim. Ele pode providenciar o ponto de convergência de expectativas sociais reais, de como eu devo viver se agir de um determinado modo em vez de outro, de como as minhas acções e reacções alterarão as minhas relações com o meu próprio mundo [*my relations to the world about me*]. (B. Williams, 1993: 84).

Só assim se compreende, por exemplo, que ter piedade não é a mesma coisa que desculpar ou pretender que a personagem não cumpra o seu destino ou a «pena» a que foi condenada, mesmo que injustamente. Solicitar a piedade dos outros não é requerer uma interpretação apologética dos próprios actos, é sobretudo requestar uma participação emotiva nesses actos, que, pela identificação, assegura ainda (ou nesse exacto momento) a manutenção de uma identidade ética e de um carácter. Trata-se de uma espécie de partilha (não premeditada) da responsabilidade, conjugada com um procedimento que restaura algum *self-respect* e limita a extensão dramática da vergonha.



As pessoas envergonham-se do que consideram expô-las negativamente à visão dos outros e por isso a vergonha é extensiva de um instinto de conservação, face a uma acção ou uma determinada característica, que, embora se reconhecendo como próprias, se pretendem ocultar. Essa ocultação aos outros pode começar por uma ocultação em relação a si mesmo, como Édipo pretende<sup>76</sup>. Não só não quero que me vejam, como sobretudo não pretendo observar-me a mim próprio. Mesmo, quando é o comportamento de outra pessoa que envergonha, é duvidoso saber se essa vergonha pelo que o outro é ou está a fazer nasce de uma solidariedade, perante uma particular ignorância de uma situação em que se está, ou de uma identificação como um estado embaraçoso que demonstra o equilíbrio periclitante em que nos encontramos, face a situações de que nos possamos envergonhar. Ter vergonha tem um efeito de assinatura em relação à assunção de algo desagradável que se assume implicitamente como próprio, ou passível de acontecer à pessoa que sente vergonha. A vergonha é por isso mais facilmente equacionável com a culpa do que com a sorte, porque, embora as coisas e acções em relação às quais se tem vergonha possam ser lastimadas e objecto de arrependimento, dificilmente se tem vergonha do que coube em sorte. Os resultados da má sorte e do acaso podem ser lastimados e motivar piedade, mas não é claro que estejam sujeitos ao

---

<sup>76</sup> Como S. Cavell nota a propósito de *King Lear*, agir em função da prevenção de situações de vergonha é possuir uma concepção pública da existência. O factor essencial é o de que a minha identidade e a certeza acerca da minha existência dependem de um reconhecimento alheio da minha visibilidade humana. Num certo sentido e na maior parte das vezes, isto acontece sem que o reconhecimento se constitua como moeda de troca de uma observação tida como mutuamente censória ou vigilante, uma vez que não há nada de especificamente peculiar ou anómalo cuja atenção implique a necessidade de uma justificação ou reparação social. No entanto, quando se verifica alguma coisa que perturba a nitidez moral da visibilidade humana de cada pessoa, o crédito de identidade que ela recebeu da sociedade é sentido como imerecido. Assim, furtar-se ao olhar do outro pela vergonha corresponde a um acto que, ao contrário do que possa parecer, lesa a própria identidade e a dos outros em relação aos quais se tem vergonha, porque impede um reconhecimento mútuo: «Se a falha em reconhecer os outros é uma falha em deixar que os outros te reconheçam, o medo do que lhes é revelado, uma recusa dos seus olhos, então a vergonha é exactamente a causa desta negação do reconhecimento [*withholding of recognition*]. (...) Porque a vergonha é o desconforto específico produzido pela sensação de estar a ser observado; a recusa do olhar [*the avoidance of the sight*] dos outros é [a recusa d]o reflexo que ele produz. Sob o peso da vergonha, o que deve ser coberto não é a tua acção, mas tu próprio. Trata-se de uma emoção mais primitiva que a culpa, tão inescapável quanto a possessão de um corpo, o primeiro objecto de vergonha.» (S. Cavell, 1987: 49). A imagem de pessoa que os outros nos devolvem é uma imagem que se enquadra numa identidade pessoal e social tidas como desejáveis e, portanto, ter vergonha dos outros é, antes de mais, não aceitar a imagem que eles nos devolvem de nós mesmos. No limite, uma existência na vergonha talvez termine num cepticismo solipsista acerca da existência da própria pessoa e dos outros. O interessante, no entanto, é que este cepticismo não resulta de uma dúvida acerca dessa existência, mas de uma recusa de ver e ser visto, i. e., de uma espécie de pavorosa evidência de que as pessoas existem.

arrependimento. O facto de, aparentemente, Édipo se arrepender de ter morto Laio e ter casado com Jocasta, demonstra, independentemente de Édipo se considerar um desafortunado, que a interpretação privilegiada dos seus actos é aquela que localiza em si, e não na sorte, a origem das suas acções e, conseqüentemente, a necessidade de as reparar.

É preciso considerar que ser a tragédia a imitação de uma acção, querendo com isso dizer-se que «tudo o que é feito na peça, incluindo em particular tudo o que é dito, forma uma única peça de actividade completa de sentido [*forms just one piece of meaningful activity*]» (R. Bittner, 1992: 99), impede a definição do que se entende exactamente por *uma acção* e obriga ao comentário de mais dois aspectos fundamentais, além do que já se disse acerca da possibilidade e pertinência de as acções serem rescritas fora do contexto pontual da sua planificação mental e ocorrência pública ou privada. Um é o da consideração da tragédia como um animal o outro é o particular tratamento que a irracionalidade sofre no contexto da *Poética*<sup>77</sup>. A análise e comentário destes dois aspectos permitem encerrar a primeira parte deste capítulo, que, de um modo geral, se ocupou apenas com a compreensão do modo de funcionamento das acções na tragédia, segundo Aristóteles, e possibilitam a transição para o estudo das emoções trágicas e da sua coerência.

Do mesmo modo que é impossível dar uma receita para a felicidade, pela definição *a priori* do que se constitui como «actividade conforme à virtude», também não é possível definir com exactidão o que é *uma acção*, que supostamente a tragédia imita. Formando as acções da tragédia «uma única peça de actividade completa de sentido», só é susceptível de se perceber se certas acções formam uma única actividade coerente e completa de sentido, depois de todas

---

<sup>77</sup> Relacionado com o primeiro aspecto, mas não se constituindo como essencial para o nosso argumento, há, por um lado, a considerar ainda a concepção orgânica da própria estrutura argumentativa da *Poética* em que a descrição e compreensão da poesia, das suas espécies e das partes de cada espécie expressam desde logo uma ordem *kata phusin*, i. e., segundo uma condição natural inerente às coisas e, por outro, uma concepção evolutiva dos géneros que, num dado momento, atingem a sua natureza específica, por um processo cumulativo de recursos e partes. Por exemplo, os elementos constitutivos da epopeia estão presentes na tragédia, mas nem todos os elementos da tragédia fazem parte da epopeia. O estado actual da tragédia é o resultado de um processo evolutivo em que o género adquiriu a sua própria natureza [*tên autên phusin*] (cf.: *Poética*, 1449a15; D. Gallop, 1990: 146).

as acções terem sido realizadas e nunca antes. Uma acção significa que nada pode ser retirado ou acrescentado sem que o carácter de uma acção se perca. O máximo que se pode dizer é que uma acção, tal como uma tragédia, tem de ter princípio, meio e fim, definindo isso o seu carácter completo e inteiro. O princípio, meio e fim são decretados pela necessidade que caracteriza a acção e não pelo acaso ou contingência, mas esta necessidade não é, como vimos, nem absolutamente transcendente às determinações do agente nem, certamente, às decisões e reacções dos espectadores que atribuem ou não a um sistema de acções o estatuto de *uma acção*. A razão por que Édipo não toma o pequeno almoço com Jocasta, na manhã do dia em que descobre a sua identidade, não se deve essencialmente ao facto de tomar o pequeno almoço ser uma actividade menor que os reis não realizam, mas sim ao facto de que, caso Édipo tomasse o pequeno almoço, só muito dificilmente conseguiríamos explicar a pertinência dessa acção no contexto da descoberta que Édipo faz da sua identidade e da identidade dos seus progenitores (cf.: *ibidem*). A necessidade de uma acção julga-se por ela se constituir como efeito necessário de uma acção anterior e causa essencial da que se lhe segue. Talvez se possa argumentar que acções grotescas ou ridículas não se coadunam com o carácter elevado do herói, mas tomar o pequeno almoço não é, em si, nem grotesco e ridículo, nem elevado e nobre. Aliás, se assim fosse, seria difícil interpretar, em abstracto, algumas acções trágicas como elevadas e nobres. No contexto da *Poética*, aquilo que predica eticamente as acções e justifica a sua necessidade não é apenas a natureza particular de uma acção ou o *ēthos* do agente, mas também o modo como essa acção afecta a coerência narrativa de uma determinada história. Necessidade e verosimilhança não são tanto critérios que se relacionam com a possibilidade e plausibilidade físicas da ocorrência e verificação de certos fenómenos, mas com o estilo e conteúdo narrativo de certos textos.

Para Aristóteles, as limitações da teoria, i. e., da visão e do estudo atento, condicionam e justificam, de modo paralelo, a beleza da morfologia animal e a dimensão e estrutura da

tragédia. Isto quer dizer que certas prescrições de técnica poética acerca da tragédia dependem de argumentos da filosofia natural e da física, justificando-se, por exemplo, a necessidade trágica não no carácter irremediável e transcendente do destino, mas numa espécie de imitação do propósito que sustenta a necessidade do mundo biológico e natural. Diz Aristóteles, a propósito da relação entre a beleza de um animal, o modo como as diferentes partes de um animal contribuem para a compreensão conjunta de um corpo completo e coeso, e a dimensão da tragédia:

Além disso, e uma vez que um animal belo e toda a coisa bela composta de partes supõem não só uma ordem nestas partes mas também uma certa extensão que não é uma qualquer, porque a beleza reside na extensão e na ordem e é por isso que um animal belo não pode ser nem extremamente pequeno (...), nem extremamente grande (...), segue-se que, tal como para os corpos e os animais, é necessária uma certa dimensão, tal que nós a possamos facilmente abarcar pelo olhar, também para as fábulas é necessária uma certa extensão, tal que a memória possa facilmente compreendê-la. (*Poética*, 1450b35-1451a5).

O argumento de Aristóteles parece ser o de que a composição das partes de um animal e da tragédia e, aparentemente, a beleza de ambos obedecem a uma ordem e implicam uma determinada extensão. A ordem das partes e dos órgãos é provavelmente determinada pelos seus fins e a extensão certa exige-se, porque é necessário um espaço físico que sirva de suporte às partes e à ordem destas. No caso do animal, a capacidade de ver e apreender ou não toda a extensão, onde se verifica a relação entre todas as partes, determina a beleza do animal e, no caso da tragédia, a eficácia retrospectiva da memória na recollecção de todas as partes define a dimensão correcta da tragédia e, provavelmente, a sua beleza estrutural. A morfologia do belo é o resultado de uma capacidade visual e, por isso, nem um animal demasiado pequeno, nem um excessivamente grande são belos. Num caso, a imagem do animal é confusa e ínfima, no outro é imperceptível a ordem entre as partes e a relação destas com o todo: «a unidade e a totalidade escapam à vista do espectador». A beleza não é por isso um predicado intrínseco das coisas, mas uma característica sujeita aos problemas da visão e da memória e ao aperfeiçoamento ou resolução desses problemas. A beleza, como as virtudes, depende de uma visão de conjunto. Não só a beleza se define por um processo análogo ao da virtude, i. e., pela

consideração dos limites mínimos e máximos da percepção de um animal, como as partes em si não são o que é belo. Se o que determina um ser vivo como belo é a apreensão da ordem das suas partes e da relação destas com o todo que constitui esse ser vivo, o que possibilita a predicação de virtude a um homem não é essencialmente o seu carácter ou a realização isolada de uma virtude, mas o modo como as suas acções são passíveis de ser analisadas num *continuum* que forma um todo de relações contíguas e não discordantes. O excesso ou o defeito, no modo de realização dessas acções, são os elementos que provocam interrupções na virtude e na descrição sintacticamente ordenada da vida de um homem. O texto sobre essa vida deixa de poder ser como um animal belo.

O interesse que o animal suscita relaciona-se com a apreensão sincrónica de um todo necessário não formado por qualquer parte despicienda ou inútil. É este princípio de economia do mundo natural que o tragediógrafo deve entender como critério definidor da inclusão ou exclusão das acções trágicas, como se elaborar uma biografia fosse criar um animal perfeito, corrigindo o que o mundo não natural determinou ou inibiu.

Aparentemente, a última passagem da *Poética* autoriza uma comparação ou analogia entre a tragédia e um animal, mas há talvez um salto lógico subtil no argumento de Aristóteles que perturba a linearidade da comparação e justifica a investigação de outros aspectos comuns entre animais e tragédias<sup>78</sup>. De facto, no capítulo VII da *Poética*, o objectivo do autor é perceber qual a extensão justa da tragédia, mas a invocação do animal, como analogia da tragédia, não se submete em primeiro lugar ao tópico da dimensão correcta do animal, mas à preocupação com o belo. A questão, relativamente ao animal, é saber o que é que contribui para que um animal seja belo, mas o problema poético é determinar a extensão da tragédia. É claro que, como se faz derivar a beleza do animal de uma extensão, que depende, como vimos, da

---

<sup>78</sup> O mesmo paralelo entre ser vivo e epopeia sustenta posteriormente Aristóteles (cf.: *Poética*, 1459a17) a propósito da acção épica. Novamente, o modo como a narrativa histórica inclui acções sem qualquer relação de necessidade ou finalidade comum surge como antítese da epopeia e da tragédia cujas diferentes acções devem funcionar como constituintes de um todo necessário.

capacidade visual de quem observa o animal, e de um ordenamento das suas diferentes partes, supomos que a dimensão e a beleza da tragédia derivam, por analogia, do que é passível de ser mentalmente sustentado e ordenado pela memória, i. e., de uma certa extensão que não iniba a concatenação necessária e ordenada das partes da tragédia. Mas a analogia com o mundo biológico é sobretudo uma analogia que, supostamente, esclarece dimensões de textos, sendo discutível que as observações e argumentos acerca da beleza animal possam transitar para a beleza da tragédia. Provavelmente isto significa que «belo» não é um predicado essencial das tragédias e que existem outros objectos, por exemplo, os animais, mais propícios do que tragédias para se apreciar o belo.

Se ser bela não é a questão fundamental da tragédia, qual é então o seu aspecto fundamental que justifica esta analogia com os animais? Intuitivamente, pensamos que a necessidade que governa e distingue o mundo animal, delimitando aspectos como a ordem dos órgãos e a relação entre os mesmos, assenta em determinadas exigências funcionais que satisfazem o cumprimento de certos fins, por exemplo o movimento, a reprodução e a alimentação. É natural que Aristóteles localize a beleza dos animais na percepção dessa necessidade orgânica, que se caracteriza pela exacta medida das coisas para o cumprimento de certas funções, mas não é obrigatório que esse aspecto, embora caracterizando o que é uma extensão e uma relação entre partes correctas, defina a beleza da tragédia. (Trata-se apenas da beleza que resulta de uma amplitude específica.) Aliás, sem pretender afirmar que o prazer na mimese de que fala Aristóteles em 1448b resulte da beleza, é claro que este prazer não se relaciona essencialmente com a extensão e dimensão dos objectos que causam prazer. O reconhecimento de uma adequação mimética, no caso do objecto representado existir no mundo, e aspectos como a execução técnica e a utilização das cores, no caso de o objecto representado ser um exclusivo produto da imaginação do artista, são factores que justificam o prazer dos homens na mimese. Qual é, então, a pertinência, se é que há alguma além da que se

relaciona com a extensão, do exemplo acerca da beleza animal para o estudo da tragédia e da mimese? A julgar pelas razões que condicionam a necessária ordem das partes e a extensão dos animais, a saber, a adequação orgânica ao cumprimento de fins determinados e, surpreendentemente, a conformação morfológica a limitações visuais ou teóricas, a analogia entre animais e tragédias encontra o seu sentido na convicção de Aristóteles de que a tragédia é um produto de uma técnica pelo qual se cumprem fins que são essencialmente exteriores à acção trágica em si e se situam no espectador, i. e., no teórico. Embora se possa dever a circunstâncias contingentes e ocasionais, não é comum que o cumprimento de fins se verifique fora de uma conjugação de meios, que é considerada necessária, exactamente porque esses fins se verificam. Este último aspecto é especialmente esclarecedor do que se entende por necessidade trágica, mas eventualmente falacioso relativamente à necessidade zoológica.

Seja como for, a presunção de que a arte imita a natureza não é em Aristóteles sinónimo de que a arte reproduza os objectos naturais, mas de que a arte imita a natureza no modo como a consecução de determinados fins implica a necessidade morfológica e estrutural de certas coisas que funcionam como meios (cf.: D. Gallop, 1990: 145). Tal como na *Ética A Nicómaco*, é conferida uma orientação teleológica às acções e às virtudes, que, portanto, só podem ser inteiramente ajuizadas no final da vida de um homem, também no mundo animal e na tragédia são os fins que esclarecem a necessidade dos fenómenos dos quais esses fins parecem ser consequências. Esta necessidade não é, embora possa parecer, essencialmente condicionada pela lógica entre causa e efeito, mas pela obrigatoriedade de certas ocorrências, se é suposto que um certo fim se verifique:

Assim, governando a composição de uma tragédia há qualquer coisa de análogo ao que Aristóteles (...) chama 'necessidade hipotética', que controla ou dirige o desenvolvimento de um animal. Se *aquilo* é como as coisas finalmente vão ser, então *isto* é o que tem de acontecer previamente para assegurar esse resultado. (...)

Na consolidação do resultado final há um lugar no drama, tal como no crescimento orgânico, para a operação da probabilidade ou da necessidade, para conexões que revelam os tipos de relações causais que a experiência nos conduziria a esperar. A impressão a ser dada é que os eventos finais são o resultado provável ou necessário de eventos iniciais, uma vez que um enredo só será plausível se reflectir uma ordem de experiência que é inteligível para nós. Mas, tal como com o desenvolvimento animal, a

estrutura dramática é essencialmente controlada 'a partir do fim', e portanto é para o fim que em última análise temos de olhar se quisermos perceber a construção da peça. (ibidem: 153).

Que factores disruptores das conexões causais entre acções impeçam o entendimento orgânico da resolução trágica constitui-se também como regra para que Édipo não tome o pequeno almoço e para que tudo o que se situa no domínio da irracionalidade e da inverosimilhança tenha de ocorrer fora da tragédia. Inversamente este ponto sugere que, num certo sentido, aquilo que distingue as pessoas dos animais e das personagens é o facto de as primeiras poderem manifestar comportamentos e realizar acções irracionais, pelo que, quando uma personagem comete um erro, por exemplo no teatro, não é como personagem que o comete, mas como pessoa, porque os erros cometidos como personagem não são verdadeiros erros. A irracionalidade, um pouco mais do que a racionalidade, faz-nos humanos, pela espécie de cortes que introduz na nossa coesão animal. É que, como vimos, certos actos e fenómenos accidentais podem ser descritos e melhor compreendidos se configurados por um léxico que pertence a padrões de racionalidade. Na linguagem comum, no contexto jurídico e nas aulas de literatura atribuem-se intenções e propósitos a estátuas, animais e personagens, mas é menos frequente dizer de um animal que agiu acriticamente ou que se auto-iludiu, acerca da sua situação desesperada.

Como a inteligibilidade que fazemos da experiência é sobretudo expressa em descrições que privilegiam certos tipos de pressupostos, como a plausibilidade de as acções acontecerem numa cadeia causal e obedecerem a certos fins, a ocorrência de fenómenos, que não são enquadráveis nas expectativas que esses pressupostos legitimam, deve, do ponto de vista de Aristóteles, situar-se no exterior da tragédia. É o caso do que Aristóteles genericamente designa por *alogon*: «não se pode verificar qualquer irracionalidade nos factos» (*Poética*, 1454b6); «é com razão que se critica o emprego da irracionalidade e da maldade [*alogia kai mokthēria*] porque é sem qualquer necessidade que o poeta se serve da irracionalidade, como no caso da



personagem de Egeu em Eurípides, e da maldade, como Menelau em *Oreste*» (ibidem: 1461b19).

*Alogon* designa o inesperado, absurdo e privado de razão, i. e., o que contraria a verosimilhança e a necessidade. Mas exactamente por *alogon* englobar os fenómenos, acções e atitudes, que se caracterizam pela irracionalidade e a surpresa narrativa, não só não é possível prever e definir com exactidão que fenómenos, acções e atitudes se constituem como *aloga*, como é inteiramente justificado que partes «alógicas» não possam constituir uma história, que forma um *logos*, tal como num animal não se verificam partes cuja funcionalidade orgânica não é assegurada. É claro que, de um certo ponto de vista, só se percebe o que é irracional depois de ele acontecer e se verificar a sua absoluta excentricidade no corpo da tragédia, pelo que, da prescrição da ausência de alogias, em abstracto, não se segue necessariamente que algumas das alogias não deixem de o ser numa determinada estrutura trágica e que outras ocorrências, que, supostamente, não seriam alogias, passem a sê-lo.

No contexto dos comentários da *Poética*, é comum referir como exemplo de fenómeno absurdo e não previsível a intervenção inopinada dos deuses ou do divino na resolução do conflito trágico. Por exemplo, em *Medeia*, a personagem principal é retirada de cena no carro de Hélios que a protege. Aristóteles propõe, por isso, que os eventos e intervenções divinas que determinaram um certo estado de coisas não sejam representados, mas sejam referidos como tendo acontecido fora da tragédia (cf.: ibidem: 1454b6).

A argumentação de Aristóteles acerca da plausibilidade de ocorrências irracionais na tragédia não tem, porém, como principal objectivo uma limitação da intervenção divina, nem a sua relevância resulta desse aspecto. De facto, bastam dois outros exemplos para se perceber que o ponto de Aristóteles não se relaciona com a proibição da ocorrência de coisas irracionais e absurdas, mas com a impossibilidade de coerência narrativa e as ilógicas suspensões cognitivas que a ocorrência de certos fenómenos originam. Como se diz no capítulo XIV da *Poética*, é

implausível que Édipo não conhecesse as circunstâncias da morte de Laio<sup>79</sup> e não é admissível que uma personagem entre em cena e não diga uma única palavra porque, e é esta a questão essencial, «é ridículo dizer-se que sem isto a fábula resultaria destruída» (ibidem: 1460a33). De facto, é muito complicado considerar despicienda a natureza da ignorância de Édipo, uma vez que a surpresa das palavras de Jocasta, que descreve o assassinato de Laio, e o início do reconhecimento de e por Édipo resultam da sua ignorância implausível e inverosímil. Ao contrário da cena em que entra uma personagem que não fala, sendo portanto esta personagem absolutamente irrelevante, a ignorância implausível de Édipo é essencial na justificação de acções anteriores e na determinação de acções posteriores, pelo que não é dispensável embora seja «irracional». Por isso, este erro de Sófocles só encontra justificação no facto de o poeta introduzir «o irracional sabendo dar-lhe um certo ar de verdade» (ibidem) e de se cumprir o fim próprio da arte (cf.: ibidem: 1460b23), os dois factores que não só desculpam o irracional como o tornam admissível.

Conclui-se portanto que as principais objecções de Aristóteles à presença da irracionalidade e da maldade na tragédia não se devem a motivos religiosos nem éticos, mas essencialmente a problemas de coerência narrativa e cognitiva e à convicção de que o modo mais eficaz de cumprir os fins próprios da tragédia, i. e., suscitar o temor, a piedade e a catarse dessas emoções, não exige a inclusão da irracionalidade nem da maldade. A inverosimilhança não suscita emoções, cujo fundamento cognitivo é sustentado pela plausibilidade do comportamento humano padronizável ocorrer dentro de certas fronteiras e pela necessidade física de a certas causas se seguirem certos efeitos.

Na *Poética* Aristóteles experimenta a possibilidade de prevermos o comportamento humano a partir não do estabelecimento de regras de conduta, mas da suposição de quais as

---

<sup>79</sup> É fácil imaginar uma explicação freudiana para este esquecimento: Édipo reprime as circunstâncias da morte do pai através de uma amnésia que se inflige. O processo é quase simétrico da auto-ilusão. Estas observações só comprovam a pertinência argumentativa de Aristóteles.

implicações morais e de conduta que a possibilidade de descrições coerentes e orgânicas de uma vida impõem às acções e aos agentes. A justeza das acções, tal como a percepção unificada da composição orgânica e necessária das partes de um ser vivo que formam a totalidade desse ser, é determinada a partir do fim. Este fim caracteriza-se pelo sucesso da inteligibilidade de um texto e ocorrência de certas emoções. Mais do que ter agido desastrosamente ou não ter calculado o que pertence ao domínio do não inesperado, o que parece ser eticamente reprovável é a incapacidade de inteligibilidade, por parte dos agentes, das suas acções. Essa incapacidade equivale a uma espécie de não acesso a uma condição relativa de pessoa capaz de suscitar emoções humanas, que, embora eventualmente incoerentes, asseguram a própria humanidade dos espectadores. Mas a situação dilemática é perceber que, no momento da acção, é impossível antever todos os factores implicados na descrição racionalizadora das acções. A percepção sincrónica do todo, que as partes constituintes de um animal compõem, resulta aqui aparentemente mais fácil, mas mesmo, neste caso, mudanças essenciais nos modos de percepção e acidentes evolutivos podem alterar uma composição orgânica julgada necessária ou insuficiente num dado momento. É na instabilidade que este aspecto denuncia que Aristóteles parece situar a relevância do teórico: no modo como os olhos do espectador, que aqui não é apenas o que assiste à tragédia, mas também o que justifica e rescreve a sua vida, acomodam ou não eventos imprevistos.

Sabermos o que somos, por analogia com os homens iguais, melhores ou piores, que as tragédias e as comédias imitam, depende da capacidade e possibilidade de construirmos narrativas sintacticamente coerentes acerca da nossa existência ou de reconhecermos, como potenciais descrições das nossas vidas, histórias nas quais não somos personagens, mas que podemos querer viver por imitação. Essa imitação não é essencialmente ética, no sentido em que se tome determinadas acções ou personagens por exemplares, mas no sentido em que se

considera como paradigmático, em relação a uma configuração da própria existência, um determinado tipo de texto.

Aquilo que se exclui da linguagem da tragédia é o que se constitui como ética e racionalmente inadmissível, atendendo à verosimilhança e necessidade das acções e dos personagens trágicos. À semelhança das dificuldades que se encontraram para a fundamentação da premissa maior dos silogismos práticos, Aristóteles não apresenta princípios universais dos quais seja possível derivar uma conduta correcta, antes continua a insistir numa estrutura universal de compreensão das acções, aparentemente, sujeita a uma necessidade mais ética e narrativa do que tragicamente fatal. Sustentar este propósito de representação da estrutura universal do comportamento humano e das acções exclui necessariamente a ocorrência dos acidentes, mas não dos erros, e da irracionalidade.

Os fenómenos de irracionalidade deverão ocorrer fora da tragédia. Mas que quer isto dizer exactamente? É claro, pelo que dissemos no capítulo anterior, que no mundo real os homens agem irracionalmente, mas poderá «fora da tragédia» querer dizer também «nos espectadores que assistem à tragédia»? Aparentemente a resposta é não. Se o fim da tragédia é suscitar o temor e a piedade, é estranho que o fim de uma acção e de um produto de uma técnica seja algo irracional, a não ser talvez que esse fim irracional se constitua como meio para outro fim mais nobre. No entanto, não é verdadeiramente irracional e incoerente manifestar emoções relativamente a uma realidade mimética que se reconhece como falsa e suficientemente afastada da vida real, ao nível dos eventos particulares representados? Se, por um momento, supusermos que sim, então o resultado da coerência e verosimilhança narrativas, que se procuram para certos textos, é uma incoerência emotiva que quem lê experimenta. São estes os problemas que se tratam na segunda parte deste capítulo.

No capítulo II do livro III das *Confissões*, S. Agostinho, bispo de Hipona, surpreende-se com o estranho interesse e gosto do jovem Agostinho, muitos anos antes em Cartago, pelos espectáculos de teatro. Como é habitual nas *Confissões* o desenvolvimento aporético das questões não concede um esclarecimento, mas contém um modo muito particular de resolução das aporias, por uma espécie de acumulação sucessiva de perplexidades argumentativas. A exposição dos dilemas de S. Agostinho compreende o essencial dos problemas a considerar nesta parte do capítulo. No entanto, a argumentação que conduz S. Agostinho a arrepender-se dos seus interesses juvenis pelo teatro serve também para, contra o autor, explicar os motivos pelos quais o teatro é, para Aristóteles, um importante contexto para o apuro cognitivo de emoções, num certo sentido, infundadas, e para uma conduta ética e política desejável. Considerem-se as palavras das *Confissões*:

Arrebatavam-me os espectáculos teatrais, cheios de imagens das minhas misérias e de incentivos do fogo das minhas paixões. Mas o que é que o homem quer sofrer quando contempla coisas tristes e trágicas que no entanto de modo algum quisera padecer? Contudo quer o espectador sofrer com elas e todavia este sofrimento é o seu deleite. Que é isto senão uma loucura incompreensível? [*Quid est nisi mirabilis insania?*] Porque tanto mais nos comovemos com essas coisas quanto menos livre se está desses afectos, se bem que, quando alguém as padece, se chamem misérias, e quando alguém as compadece nos outros, misericórdia. (III, 2).

De um modo geral, podemos considerar as perplexidades do narrador das *Confissões* como resultantes de uma avaliação de acções que retrospectivamente são consideradas sintomas de loucura e talvez de *akrasia*. O enigma que S. Agostinho procura resolver é o da inadequação de certas emoções, que causam deleite, a certos objectos que se constituem como imagem de dor. O problema não é essencialmente determinar a razão por que essas imagens possuem o poder de causar essas emoções, mas verificar que, na vida real, essas emoções, acompanhadas de prazer, não são experimentadas. Portanto, consideradas todas as coisas, entre as quais o facto de as emoções sentidas serem inadequadas na vida quotidiana, das situações representadas serem indesejáveis e de, embora se tratando de coisas «fictícias e cénicas», possuírem o poder de fomentar o fogo da paixão, o melhor é ou teria sido não ter assistido a espectáculos teatrais. Embora as emoções de compaixão e comiseração humanas

sejam paralelas das virtudes da caridade e misericórdia, a sua ocorrência nas pessoas que assistem ao teatro é perniciosa porque, sendo essas emoções coextensivas de um deleite paradoxal, supõe-se a necessidade de situações dolorosas que as justifiquem. Quer dizer, ainda que, aparentemente, seja claro para os espectadores de teatro que nem as paixões sentidas nem as situações representadas são desejáveis na vida real, a verificação do prazer que decorre das paixões e da mimese faz supor implicitamente a perversidade e irracionalidade do que seria desejar que certas coisas se passassem no mundo, para que certas paixões e prazeres se verificassem.

S. Agostinho surpreende-se assim com o facto de o teatro proporcionar emoções paradoxais. Não só as personagens e acções são fictícias, devendo portanto ser insusceptíveis de causar emoções, idênticas às emoções verdadeiras, excepto na natureza dos seus objectos, como o prazer é indistintamente obtido tanto das situações que motivam pesar como das que causam prazer, o que aparentemente não é coerente nem racional e obriga a supor a desiderabilidade perversa de situações semelhantes no mundo real. Reconfigura-se por isso a possibilidade da misericórdia e da caridade no desejo da ausência de pessoas e situações pelas quais seja necessário compadecer-se:

Então comprazia-me com os amantes [*congaudebam amantibus*] nos teatros quando eles fruíam as suas torpezas — ainda que estas se realizassem imaginariamente no jogo do espectáculo. E, quando se desgraçavam, do mesmo modo eu misericordioso me contristava; e tanto uma coisa como outra coisa me deleitavam. Mas agora tenho mais compaixão do que se vangloria nos seus pecados, do que padece por desejo de coisas perniciosas ou perda de uma felicidade miserável. Esta misericórdia é certamente mais verdadeira, mas nela a dor não causa deleite. Porque, se é certo que merece aprovação quem por caridade se compadece do miserável, todavia quem é verdadeiramente compassivo quisera que não houvesse com que condoer-se. Porque tal como não é possível que exista uma benevolência malévola, tampouco é possível que haja alguém verdadeira e sinceramente misericordioso que deseje que haja pessoas miseráveis para ter com quem se compadecer. (ibidem).

A justeza da argumentação cristã de S. Agostinho não escapa porém a uma parte da objecção que o autor faz precisamente às emoções que as imagens do teatro provocam. Sustentar a possibilidade das virtudes da caridade e da misericórdia, no desejo ideal de não existirem pessoas em relação às quais se compadecer, é parecido à justificação da inadequação das emoções trágicas relativamente a coisas ficcionais, i. e., relativamente a uma realidade cuja

ontologia não justifica, aparentemente, quaisquer emoções e acções coincidentes com a natureza dessas emoções:

Porém, que misericórdia [pode incidir] em coisas fingidas e cénicas? [*Sed qualis tandem misericordia in rebus fictis et scenicis?*] Porque ali não se provoca a que o espectador socorra alguém, senão que se convida a que somente se compadeça, favorecendo tanto mais o autor das ficções quanto mais com elas se promove o sentimento. De tal modo que, se tais desgraças humanas — sejam elas tomadas das histórias antigas, sejam falsas — são representadas de forma a não causarem dor ao espectador, vai-se este de ali aborrecido e criticando, mas se sentir dor com elas, mantém-se atento e satisfeito. (ibidem).

A genealogia de grande parte dos problemas de S. Agostinho enquadra-se na argumentação platónica acerca do pacto de irracionalidade que os poetas celebram com a parte irracional da alma e tem por consequência última uma confusão extrema entre teatro ou poesia e realidade. Só assim se justifica precisamente que a ênfase da argumentação do autor das *Confissões* incida, por um lado, no enigma que decorre da verificação de emoções em relação a coisas fingidas e, por outro, da inadequação destas emoções em relação a situações paralelas vividas fora do teatro. A questão fundamental, cujo comentário mais atento nos ocupará mais tarde, é o da perigosa contaminação e indistinção de universos, operada pelas emoções.

Um argumento poderoso para sustentar que a literatura e o teatro têm efeitos perniciosos na vida das pessoas resulta do facto de determinadas emoções, que não se consideram falsas ou miméticas, se formarem a partir da consideração de um universo mimético, em relação a um estado de coisas no mundo que, na realidade, não se verifica <sup>80</sup>. Como vimos a propósito das objecções de Platão à mimese, o facto de se observarem emoções, relativamente a objectos ficcionais, sugere perturbações epistemológicas e cognitivas importantes decorrentes

---

<sup>80</sup> Há evidentemente neste ponto um conjunto implícito de questões difíceis, relacionadas com a distinção entre ficção e realidade, que não discuto. Em prol da progressão dos meus argumentos, assumo, de um modo teoricamente não fundamentado, que se verifica uma diferença lógica e ontológica entre os objectos presentes nas obras de arte ou na ficção e os objectos do que habitualmente designamos por 'mundo real'. A ontologia específica destes objectos não é constituída *a priori*, nem é transcendente e estável, mas é produto de descrições e de modos de relação possíveis ou não entre universos aparentemente distintos. É evidente que descrições particulares desses objectos, bem como certas reacções aos mesmos (e isto também é um dos argumentos desta tese), complicam a clarificação dos predicados exactos que permitem supor a diferença lógica e ontológica entre o mundo real e o mundo ficcional. Em todo o caso, a mera consideração deste último aspecto não é possível se não se assumir como preliminar que as relações epistemológicas com estes dois universos são, deste ponto de vista, distintas e têm implicações desiguais. Do mesmo modo, não há também critérios de índole transcendente que determinem *a priori* os contextos de utilização da linguagem de um modo sério e não-sério ou ficcional, mas a sobrevivência da comunicação e dos seres não pode deixar de depositar algum crédito em convenções necessárias do ponto de vista pragmático.

da confusão entre mimese e realidade. Como resolver este dilema? Sugerir que, ao sentir essas emoções, a pessoa intervém no teatro, adquirindo emoções ficcionais, não parece ser muito sensato porque equivale a dizer que, nesse momento, a pessoa perde a sua própria identidade ontológica. Propor que as emoções sentidas não são verdadeiras emoções porque as pessoas, que sentem temor, piedade, dor ou prazer, não se sentem impelidas a fugir da plateia, a salvar a heroína, a ir ao psiquiatra, também não parece ser uma ideia livre de crítica. De facto, nem todas as situações em relação às quais manifestamos emoções podem ser alvo de acções correspondentes por parte de quem tem emoções. É plausível que certas manifestações na plateia possam contar como acções nascidas da emoção e basta ver qualquer telejornal para sentir compaixão por outras pessoas em relação às quais nada se pode fazer. As emoções e os sentimentos são muitas vezes as causas de acções, coincidentes com o conteúdo dessas emoções e sentimentos, mas ter certos sentimentos e emoções não obriga inequivocamente a agir, tal como acontece quando se sente dor e prazer em relação às acções e personagens dos romances ou do teatro. Além disso, há ainda a possibilidade, tão misteriosa quanto intuitivamente certa, proposta por S. Agostinho, a saber, a do verdadeiramente misericordioso ser aquele que deseja que não houvesse ninguém em relação a quem se compadecer. É claro que S. Agostinho só diz isto porque sabe que, infelizmente, haverá sempre pessoas, que requisitam e merecem a nossa compaixão e misericórdia, e não quer atribuir às emoções a responsabilidade da existência dos objectos causadores dessas emoções, que é supostamente o perigo a que as emoções do teatro podem conduzir. Mas fará sentido, num mundo auto-suficiente, dizer de alguém que é uma pessoa caridosa ou compassiva, porque deseja que ninguém venha a necessitar de caridade e de compaixão? Compare-se esta questão com a situação simétrica que é a de dizermos de uma pessoa que ela é piedosa, porque sempre que vai ao teatro, e nós só a conhecemos do teatro, se emociona terrivelmente com a acção.



Já o facto de serem as emoções paradoxais porque tanto as situações, que as suscitam, como as próprias emoções são, num caso indesejáveis, e, no outro, inadequadas a situações reais, porque acompanhadas de prazer, só pode constituir problema, na medida em que se acredita que o teatro e a literatura possuem efeitos que condicionam o modo de agir e sentir das pessoas na vida real. Aquilo que S. Agostinho parece temer é a possibilidade de se sentirem as mesmas emoções, acompanhadas de prazer e não implicando acção subsequente, relativamente a situações reais e, portanto, que estas sejam buscadas e desejadas para satisfazer a «perversão» dessas emoções, tal como se vai ao teatro na expectativa de as experimentar, sentindo-se o espectador frustrado caso não as sinta. Nas *Confissões*, a loucura e a irracionalidade emotivas justificam-se no facto de o teatro servir como substituto fácil e não comprometido da experiência penosa do sofrimento e da caridade. Quer dizer, o problema é, embora sistematicamente S. Agostinho lembre o facto de o teatro se tratar de ficção, o de uma perigosa confusão entre realidade e ficção, sendo as emoções, comuns aos dois mundos, o instrumento dessa confusão.

Interessantemente, Aristóteles, que define virtude como sendo uma disposição correcta relativamente às acções e às paixões, não dá relevância a estes problemas e provavelmente, a julgar pela *Poética*, considerá-los-ia ociosos. Embora uma boa parte da *Retórica* se ocupe do estudo das emoções, na *Poética*, o autor limita-se a submeter à catarse da piedade e do temor a pertinência da tragédia e a estrutura da acção. Sendo a produção destes efeitos aquilo que se autonomiza como o produto da arte poética que justifica a tragédia, orientando, a partir do fim, a estrutura, a acção e os caracteres, esperaríamos um tratamento mais minucioso da piedade, do temor e da catarse. No entanto, Aristóteles não é nada explícito relativamente à importância dessas emoções e não de outras, à necessidade da catarse, ao comentário das causas dessas emoções e da coerência dessas causas, à relação entre mimese e emoções.

Como já sugeri, na primeira parte deste capítulo, avaliar, contudo, a relevância das emoções trágicas, do ponto de vista de uma educação ética e sentimental, parece ser essencialmente errado, na medida em que, para Aristóteles, a razão por que as emoções trágicas são importantes deve-se ao facto de não serem aplicáveis, nem haver o perigo de que alguém as tome como adequadas a situações reais. A sua ocorrência resulta numa espécie de imunidade afectiva ou apatia, cujos níveis de eficácia dependem de periódicas idas ao teatro. O espectador de tragédias não vai ao teatro para aprender a ser corajoso ou mais piedoso, mas, assistindo a tragédias, condiciona, eventualmente, a natureza não deliberativa das emoções. Este é um exercício ético que se basta a si mesmo, i. e., cuja especificidade, relativamente a certas emoções decorrentes de uma técnica, se esgota no acto de assistir a *Édipo Rei* ou *Antígona*. O problema nunca pode ser o da inadequação daqueles sentimentos e emoções à vida real, na exacta medida em que um dos objectivos é que aqueles sentimentos e paixões não se verifiquem, de maneira nenhuma, fora da actividade em que consiste assistir a uma tragédia. Fundar, por isso, uma consciência social na piedade trágica talvez não sustente a pertinência dessa emoção e não sirva para promover a tese de que a literatura torna as pessoas melhores. Neste sentido, é especialmente problemático defender que as emoções trágicas acontecem porque se verifica uma identificação, o espectador se vê a si próprio naquela situação ou considera a possibilidade remota de um dia lhe acontecerem coisas semelhantes. É provável que estas sejam razões por que se verificam certas emoções, mas não é, em virtude destas razões e destes pensamentos, que o teatro acontece. Muito menos justificada se encontra a posição segundo a qual as emoções resultantes da literatura ou do teatro são irracionais porque, aparentemente, o sujeito não delibera acerca das suas emoções e é arrastado ou manipulado pela acção trágica. Se é plausível que haja algo de incoerente, irracional ou, pelo menos, não racional nas emoções trágicas, tal não se deve ao facto de os espectadores ou leitores serem vítimas de emoções, mas aos factos de, como vou sustentar, ter essas emoções implicar a

conjectura de que se possuem, mesmo que provisoriamente, crenças contraditórias acerca da ontologia dos objectos, que provocam as emoções, e de não acontecerem as emoções esperadas, o que eventualmente tanto se pode dever à irracionalidade do sujeito, que sente, como à ineficácia e impropriedade da acção trágica na produção dos efeitos apropriados. É por isso que Aristóteles, ao contrário de S. Agostinho e embora deplorando os dramaturgos que satisfazem algumas expectativas do público, acharia provavelmente muito própria a indignação do espectador que, frustradas as suas expectativas emotivas, reprova, em função desse facto, a arte do dramaturgo e dos actores.

No tratamento da *akrasia*, a que se procedeu no capítulo anterior, isolou-se como uma das causas fundamentais do comportamento acrático o não domínio sobre estados passionais, que ou motivam o sujeito para acções e crenças distintas das que lhe são ditadas pela sua razão ou causam a suspensão, por parte do sujeito, de actualização do saber que este possui acerca da acção desejável e do caso verdadeiro. Nestas situações o agente não é essencialmente responsável pela acção acrática em si ou pela crença induzida, mas é responsável por não ter evitado e prevenido o estado passional, que o susceptibiliza face a estas acções e crenças, ou mesmo por se ter disposto a esse estado. Para ilustrar estes casos de *akrasia*, Aristóteles recorre ao exemplo do ébrio que, embora não sendo directamente responsável pelas acções que comete em virtude do seu estado, é responsável por ter começado a beber e ao exemplo do tipo de conhecimento possuído pelos actores, no sentido em que, embora estes mostrem um qualquer conhecimento, este saber não é muitas vezes actualizável e actualizado em acções conformes a esse saber. Desta descrição de uma das causas das situações acráticas, aquilo que se pode inferir é que, logo que o estado de arrebatamento passional deixe de existir ou seja redireccionado, as acções acráticas deixam de ser reais e potenciais. Aparentemente, portanto, o que as emoções impedem é, tal como Platão sustenta, o saber e o exercício livre do saber. Ora o problema particular que é necessário pensar é o de tentar saber como equaciona

Aristóteles estes efeitos nefastos das emoções com o facto de ser na emoção, na capacidade de se emocionar, i. e., de ter estados passionais, que Aristóteles situa a especificidade humana, enquanto ser racional e virtuoso, e o interesse da tragédia.

Em *De Anima*, 414 a, III, Aristóteles descreve e estabelece uma *scala naturae* a partir do tratamento das faculdades dos membros dessa escala. As faculdades, que permitem a predicação dos seres e os ordenam, são: a faculdade nutritiva, desiderativa [*orektikon*], perceptiva / sensitiva [*aisthētikon*], locomotora e pensante [*dianoētikon*] (cf.: 414a30). A ordenação e diferenciação dos seres nesta escala depende da consideração das faculdades que possuem e partilham. As plantas apenas têm a faculdade nutritiva, os animais partilham com as plantas esta faculdade e com os homens as faculdades desiderativa, sensitiva e locomotora e os homens encontram-se no topo da escala porque detêm a faculdade pensante e o intelecto [*to dianoētikon te kai nous*].

Percebe-se de imediato que os problemas de Aristóteles não residem na explicação da faculdade das plantas nem dos homens, mas na explicação das faculdades dos animais, nomeadamente na descrição exacta das faculdades desiderativa e, sobretudo, da sensitiva. Aparentemente a faculdade sensitiva é o tipo de disposição natural que habilita os animais a reagir aos dados dos sentidos. Os dados dos sentidos são discriminados entre sinais agradáveis e desagradáveis, a partir dos quais se verificam certas reacções que estimulam ou não o tipo de sensações decorrentes da faculdade desiderativa, como, por exemplo, a fome e o apetite. A questão complicada que, no entanto, desde logo se introduz é a da possibilidade de os animais terem ou não aparições, imaginação [*phantasia*], que Aristóteles não atribui claramente à faculdade pensante (cf.: *ibidem*: 414b15). Quer dizer, o problema consiste em saber se um animal possui as capacidades de criar para si, na ausência do objecto, que lhe produz essa sensação, uma imagem de prazer, por exemplo, no caso de um leão que «imagina» uma gazela

ou que relaciona a gazela que agora vê com uma anterior, e de reagir em conformidade com essa imagem, por exemplo ficar excitado, preparar-se para a perseguição ou imaginar-se no futuro a perseguir a gazela. É evidente que algumas destas putativas capacidades implicam atitudes proposicionais e, portanto, reconhecer que o animal as detém equivale a fazê-lo participar da faculdade pensante ou intelectiva ou a atribuir competências proposicionais à faculdade sensitiva. A juntar a estas dificuldades acresce ainda a definição que é dada de faculdade sensitiva — «a sensação [*aisthēsis*] consiste em ser movido [*kineisthai*] e em padecer [*paskhein*]» (ibidem: 416b33) — que engloba não apenas a afectação no ser pelos dados de prazer ou dor percebidos, mas também, como se percebe pelo verbo *paskhein*, de onde se forma o substantivo *pathos*, a eventual formação, por uma espécie de passividade reflectiva, de paixões ou emoções.

É por isso muito difícil perceber, pela evidência fornecida por *De Anima*, se emocionar-se é exclusivo dos seres humanos ou se os animais também se emocionam. A solução comum para esta dúvida é a de que Aristóteles não pode admitir que os animais se emocionem por dois motivos essenciais, sendo o mais conhecido derivado do livro II da *Retórica* e o menos manifesto decorrente da argumentação ética. Atribuir emoções aos animais tem claras consequências na ética aristotélica porque, embora as emoções não sejam voluntárias, grande parte de ser virtuoso deve-se a ser afectado com propriedade, i.e., a ter as paixões correctas em relação a determinadas acções, essas sim voluntárias, que predispõem e causam essas paixões e são causadas por elas:

Uma pessoa não tem um controlo directo sobre os seus sentimentos e, neste sentido, os sentimentos não são escolhidos, mas uma pessoa controla de facto as acções que constituem as disposições, as virtudes, que são a origem de sentirmos de modos adequados e nos momentos e circunstâncias apropriados. Embora possamos, num sentido restrito, não ser responsáveis pelos nossos sentimentos, somos responsáveis pelo nosso carácter como origem disposicional desses sentimentos. (L. A. Kosman, 1980: 112).

Como as reacções sensitivas dos animais são sempre as apropriadas, proceder a uma equivalência entre essas reacções e as emoções obriga a considerar que os animais são sempre aqueles que são propriamente afectados e que, portanto, são eticamente excelentes, deste

ponto de vista. Num certo sentido, contra esta tese tão estranha, nem sequer se pode argumentar com o facto de, embora eventualmente voluntárias, não poderem ser as acções dos animais resultado de *proairesis*, e portanto imunes a uma consideração ética. Ao reconhecerem-se emoções aos animais e implicando isso uma leitura ética das emoções, não se pode tomar emoção e acção como sendo um par de elementos fundamentalmente distintos, como aliás também se depreende da passagem anterior. As emoções são emoções práticas, como diz William Fortenbaugh, e conferem um *rationale* às acções<sup>81</sup>. É claro que, mesmo considerando esta hipótese, há ainda uma diferença fundamental entre as «emoções» dos animais e as dos homens, a saber, aos animais não assiste a possibilidade de discriminar as afecções, pelas quais não se quer ser afectado, das paixões a que se está receptivo que é precisamente o que distingue a correcta disposição da virtude em relação às emoções.

Os animais não podem ter também emoções em virtude da íntima ligação entre a cognição e as crenças e a formação das emoções, postulada por Aristóteles na *Retórica*. Segundo uma teoria cognitiva das paixões, as emoções apenas se justificam se quem se emociona acreditar na existência ou possibilidade real de existência de um certo estado de coisas que determinam essa emoção<sup>82</sup>:

Recusando a cognição [*withholding cognition*] aos animais e considerando as respostas emocionais dos seres humanos como essencialmente cognitivas, Aristóteles parece ter-se preparado para recusar aos animais uma partilha na acção inteligente, incluindo na resposta emocional. Isto não equivale a dizer que Aristóteles sempre usou o vocabulário da emoção [*emotion-words*] para se referir ao comportamento cognitivo e tão peculiarmente humano. (...) O vocabulário da emoção é usado nos tratados zoológicos para descrever as reacções dos animais. (W. Fortenbaugh, 1971: 150).

Fortenbaugh tem certamente razão quando afirma que a posição paradigmática de Aristóteles é a que exclui os animais das competências e atitudes proposicionais possibilitadas pela faculdade

---

<sup>81</sup> «Na ética Aristóteles diz frequentemente que a virtude moral diz respeito à emoção e à acção (EN 1104b13-14, 1106b16-17, 24, 1107a4-5, 1108b18-19, 1109a23, b30). Ao dizer isto, Aristóteles não está a pensar de emoção e acção como duas coisas distintas. Mais, ele está essencialmente a pensar em emoções práticas [*practical emotions*], tais como o medo ou a fúria, que envolvem acções direccionadas para um fim [*which involve goal-directed action*].» (W. Fortenbaugh, 1971: 163).

<sup>82</sup> Esta é também uma tese defendida por Donald Davidson, por exemplo em «Hume's cognitive theory of pride» (1976). A tese consiste em demonstrar que as emoções têm um determinado conteúdo proposicional, sendo este conteúdo a razão da emoção. Estar orgulhoso de, amar, odiar, temer, etc., não se constituem como emoções auto-suficientes, cujo objecto seja a experimentação da própria emoção «em si».

intelectiva ou pensante. Mas resolver uma potencial incoerência argumentativa recorrendo à afirmação de uma simples conveniência linguística, para descrever um comportamento, não é uma solução especialmente persuasiva. Para este autor, utilizar *emotion-words* não decorre de um alargamento da extensão conceptual de um determinado termo, utilizado num outro contexto, mas de uma alteração conceptual desse termo:

Associar a emoção com a faculdade biológica da sensação, à parte da faculdade do intelecto, é, evidentemente, alterar radicalmente a concepção de emoção disponível. Em vez de ser um modo de comportamento cognitivo tão peculiarmente humano, a emoção torna-se uma questão de reagir a sensações agradáveis e dolorosas. Similarmente, quando a virtude moral se reporta à faculdade da sensação, cessa de ser concebida como uma disposição para aceder correctamente à situação imediata e assim responder razoavelmente. Torna-se uma disposição para reagir de determinados modos fixos a sensações apazíveis. (ibidem: 155).

A posição ambígua de Aristóteles relativamente ao reconhecimento de emoções aos animais não pode ser, no entanto, justificada como uma mera conveniência linguística, que é adoptada nos tratados zoológicos para explicar os comportamentos dos animais, nem é tão inconsequente, quanto parece ser a opinião de Fortenbaugh. Como vimos na primeira parte deste capítulo, certos procedimentos jurídicos em relação a objectos inanimados, animais e elementos da natureza justificam-se pela propriedade interpretativa e compreensão que fenómenos bizarros ou acidentais recebem da utilização de um determinado léxico, relacionado com intenções e acções. A par de alterações na compreensão jurídica de animais, estátuas e árvores, é especialmente equívoco determinar se não há implicações na configuração ontológica, pragmática e ética desses objectos. O mesmo há a considerar relativamente a momentos da argumentação aristotélica, sobretudo no livro IX da *Historia Animalium*, em que os animais são humanizados e o seu comportamento é descrito, recorrendo-se ao léxico da psicologia, da ética e da filosofia da acção.

A explicação de Richard Sorabji em *Animal Minds & Human Morals*, relativamente a esta inconsistência de Aristóteles e ao comentário de Fortenbaugh, é muito mais prudente e merece atenção. Em primeiro lugar, Sorabji, concordando com Fortenbaugh, regista a herança de Platão, que Aristóteles retém, no reconhecimento pontual de vestígios de acção virtuosa e cognitiva por

parte dos animais e das crianças. Em virtude da teoria da metempsicose, a Platão convém reconhecer alguma racionalidade aos animais e a capacidade de possuírem crenças. Como Sorabji diz: «Revertendo Darwin, Platão faz os humanos precederem os animais.» (1993: 10). Em segundo lugar, o problema da atribuição de emoções aos animais, nos tratados zoológicos, não indicia necessariamente uma inconsistência argumentativa e uma dependência de Platão, mas resulta de um avanço teórico de Aristóteles com consequências graves para o mundo animal. Quer dizer, ao negar razão, raciocínio, intelecto, pensamento e crença aos animais, situando todos estes aspectos no contexto ou sob o domínio da faculdade pensante, Aristóteles faz com que os animais regridam alguns graus importantes na *scala naturae*, mas, em compensação, tem de alargar o espectro da faculdade sensitiva para poder explicar o comportamento dos animais. Isto obriga a um cuidado especial nas descrições e nos argumentos (o que muitas vezes significa uma utilização metafórica da linguagem), para que não haja o risco de fazer coincidir grande parte das competências da faculdade sensitiva com as competências que supostamente diferenciam os homens dos animais:

Se se negar a razão (logos) aos animais, e com ela a crença (doxa), então o conteúdo perceptivo dos animais tem de ser, em compensação, expandido, para que estejam habilitados a descobrir o seu rumo no mundo. Por outro lado, não pode ser expandido de tal maneira que se torne equivalente à crença. (...) Não se trata apenas de distinguir a percepção da crença, mas da posse de conceitos, de memória, intenção, emoção e fala, se estes também podem ser encontrados nos animais que não possuem crença [*It is not only perception that will need to be distinguished from belief, but the possession of concepts, memory, intention, emotion and speech, if these too can be found in animals that lack belief*]. (ibidem:7).

Assim, como Sorabji nota, a estratégia fundamental de Aristóteles, quando equaciona a descrição de animais com o funcionamento e características de certas capacidades intelectuais, como acontece na *Historia Animalium*, é proceder a uma qualificação específica dos termos utilizados e da argumentação. Capacidades como a *phronēsis*, o entendimento e a técnica animais, por exemplo, devem ser percebidas por semelhança ou analogia em relação ao comportamento humano (cf.: ibidem: 14), o mesmo devendo acontecer, por consequência, com a



caracterização ética de certos comportamentos animais, quando, por exemplo se diz que o leão é corajoso e a hiena covarde<sup>83</sup>.

Por fim, e este é um aspecto cuja referência deve ser retida para uma eventual convocação posterior, o facto de, em certos momentos do *corpus aristotelicum*, se atribuir emoções aos animais, num claro conflito com a teoria cognitiva das emoções, privilegiada por Aristóteles, faz supor que, além desta teoria, se sugere uma posição filosófica menos forte que não implica que as emoções resultem de crenças, não sendo por isso atitudes proposicionais, que envolvam um processo de avaliação e juízo de uma dada situação. Na realidade, esta teoria já se referiu anteriormente quando, a propósito de *De Anima*, se disse que Aristóteles não decide atribuir à exclusiva capacidade humana a possibilidade da fantasia, i. e., da aparição ou da imagem, nas quais aparentemente se podem fundar emoções independentemente de crenças. Diz Sorabji, a propósito desta nova forma de ver e explicar a emoção nos animais, ...«Aristóteles reservou-se a possibilidade de atribuir o aparecimento [*appearance*] (*phantasia*) aos animais e é digno de menção o quão frequente ‘aparecimento’ é o termo que ele usa na definição das emoções» e conclui, referindo o pensamento de Aspasius, um estudioso de Aristóteles do século segundo DC: «Pode verificar-se uma emoção meramente em virtude da aparição perceptual

---

<sup>83</sup> O livro IX de *Historia Animalium* é de facto profícuo na atribuição de competências exclusivas dos seres humanos aos animais e nem sempre Aristóteles tem o cuidado de revelar os pressupostos analógicos e miméticos da sua argumentação. Um exemplo onde isso acontece é o caso da passagem seguinte em que indirectamente se fundamenta a argumentação deste livro: «Em geral, e no respeitante às suas vidas, observam-se muitas imitações da vida humana nos outros animais, e de modo especial nos mais pequenos que nos maiores é observável a precisão da sua inteligência [*dianoias*].» (612b18-ss). No entanto, no início do livro IX, Aristóteles parece admitir a atribuição indiferenciada de competências racionais aos outros animais, distinguindo-se o género humano apenas na natureza mais evidente que a instanciação dessas competências assume: «Os caracteres dos animais são menos óbvios à nossa percepção no caso dos menos desenvolvidos e com uma existência curta, mas mais evidentes nos que vivem mais tempo. De facto, eles são vistos como possuindo uma certa capacidade natural relativamente a cada uma das afecções da alma — para a inteligência e estupidez, coragem e covardia, serenidade e ferocidade, e outras disposições deste tipo. Alguns animais são também receptivos a uma certa aprendizagem e instrução, alguns aprendem dos outros animais outros dos seres humanos, i. e., os que possuem alguma audição (não apenas os que ouvem sons, mas também aqueles que percebem [*aisthanetai*] as diferenças entre os sons.» (ibidem: 608a1-21) (...) «Há virtualmente traços destes caracteres [*ēthōn*] em todos os animais, mas eles são mais evidentes naqueles que estão mais possuídos de carácter e especialmente no homem. Porque a natureza do homem é a mais completa, pelo que também estas disposições são mais evidentes nos humanos.» (ibidem: 608b3-7).

(*phainesthai kata tēn aisthēsin*) de que algo é agradável ou doloroso. Isto é particularmente evidente com os apetites básicos (*epithumiai*)» (ibidem: 57)<sup>84</sup>.

É evidente que uma objecção séria à explicação cognitiva das emoções não pode apelar exclusivamente à explicação etiológica de reacções essencialmente fisiológicas, como é o caso das reacções resultantes dos apetites básicos, *epithumiai*, sendo menos claro como outras emoções, como o ódio, o medo ou a piedade, podem ocorrer sem que se verifique um qualquer juízo acerca das imagens, objectos e circunstâncias que provocam essas reacções.

É neste sentido que adquire propriedade a argumentação de Aristóteles na *Retórica*, livro II. Desde logo, o modo como se definem as emoções é simétrico da argumentação de D. Davidson acerca das surpresas, apresentada no capítulo I. Para Davidson, as surpresas são reacções mentais que confirmam a existência de um «mundo intersubjectivo», i. e., uma ideia de mundo compartilhado por vários seres com ideias e crenças, mais ou menos comuns, acerca de certas acções e coisas. As surpresas asseguram o facto de termos pensamentos, convicções e crenças, cuja veracidade ou falsidade pode ser confirmada, mas isso só pode acontecer porque não vivemos num mundo de incomunicabilidade e diferença absolutas. A possibilidade de um pensamento ou crença acerca de um estado mental anterior, formado por outros conteúdos mentais, é justamente a actividade mental que se verifica quando as pessoas se surpreendem. É também esta actividade e o seu modo de funcionamento que cria sérios óbices à atribuição de atitudes proposicionais aos animais. O cão não fica furioso nem se sente enganado, porque subitamente percebe que o gato, que tinha fugido para uma árvore, já não se encontra escondido na árvore, mas está em cima de um muro, e apenas redirecciona a sua perseguição.

---

<sup>84</sup> É claro que esta é uma explicação fiscalista da emoção que não pode servir à ética, porque localiza o fundamento das emoções nas reacções apropriadas a estímulos físicos e eventualmente, dir-se-á hoje, no funcionamento do sistema endócrino da pessoa (cf.: A. O. Rorty, 1978: 154). De qualquer modo o seu interesse não resulta de uma pretensão de substituição, relativamente a uma explicação cognitiva das emoções, mas de uma explicação alternativa de algumas ocorrências emotivas que o próprio Aristóteles não afasta completamente de cogitação.

Nem sequer é admissível dizer que o cão reconhece como «o mesmo gato», o gato que agora está em cima do muro.

De maneira semelhante, as emoções, defende Aristóteles, são o tipo de reacções mentais que conduzem uma certa pessoa a uma alteração da opinião acerca dos seus juízos, e, portanto, não só as emoções implicam crenças anteriores como determinam um reajustamento ou alteração dessas crenças. Uma pessoa só sente pesar com a morte de outra pessoa, que lhe é próxima, se possuir a crença de que essa pessoa estava viva. Por consequência, caso receba a notícia de que afinal se tratou de um falso alarme, é plausível e sensato que deixe de sentir pesar. Um forte argumento para justificar a teoria cognitiva das emoções resulta da presunção segundo a qual, alteradas as crenças ou juízos que fundamentam uma determinada emoção, essa emoção deixa de verificar-se. Mas, como veremos, o facto de nem sempre acontecer isto é um bom indício para justificar a natureza irracional ou incoerente de algumas emoções<sup>85</sup>.

O processo de formação das emoções, em virtude de uma avaliação de um estado de coisas, um juízo sobre uma determinada situação e a alteração de crenças anteriores, é, segundo Aristóteles, acompanhado de dor ou prazer, presumindo-se que esse prazer e / ou dor resultem da natureza das alterações que se verificaram em certos juízos. Além disso, a análise

---

<sup>85</sup> Na realidade, importa averiguar a ocorrência de fenómenos emotivos que não cumprem requisitos cognitivos relevantes, mas o interessante é verificar que, embora a fundamentação cognitiva das emoções seja particularmente apta à explicação da sua ocorrência, a verificabilidade daqueles fenómenos não depende de circunstâncias especiais ou meramente ocasionais. Há, no entanto, casos especialmente surpreendentes e isso deve-se, num certo sentido, ao modo ou estilo de assunção da irracionalidade emotiva e não tanto a uma outra teoria que fundamente a emoção em causa. Uma pessoa pode sentir-se angustiada e triste ao presenciar o destino de Desdémona, mas o mais certo é mostrar-se admirada ou envergonhada, quando confrontada com as suas emoções. (De um modo geral, as pessoas não convivem pacificamente com os seus actos e atitudes irracionais e tentam explicações ou desculpas, podendo também ficar perplexas, incrédulas ou dizer que não estavam em si.) O que é menos comum é alguém, que sabe perfeitamente quem foi Balzac e o que ele escreveu, afirmar que um dos seus maiores desgostos foi a morte de uma certa personagem. Em «O declínio da mentira» de O. Wilde, Vivian, uma das personagens deste ensaio dialogado sobre estética, diz o seguinte: «Uma das maiores tragédias da minha vida foi a morte de Lucien de Rubempré. Foi um choque de que nunca consegui libertar-me completamente.» (1889: 26). É claro que para Vivian, como para Wilde, «a realidade imaginativa» de certos romances, por oposição ao «realismo não imaginativo» (ibidem: 25), transfere para a Vida, e não para a Arte, o ónus do realismo. A Vida e a Natureza imitam o que a Arte cria e justificam o «protesto sanguíneo» desta à imperfeição que as caracteriza (ibidem: 15). Assim, é possível experimentar uma genuína emoção relativamente a uma personagem, mas isto não implica estar iludido acerca de romances, personagens e arte, pensar que essa personagem alguma vez existiu ou que, de algum modo, a sua história se reporta a um caso real. Aliás, deste ponto de vista, a especificidade da emoção e o seu carácter genuíno dependem inteiramente de Lucien de Rubempré ser uma personagem de *Les Illusions Perdues* e *Splendeurs Et Misères Des Courtisanes*, uma vez que «Uma dieta regular de Balzac reduz os nossos amigos vivos a sombras, e os nossos conhecidos a sombras de sombras.» (ibidem: 26).

de uma emoção obriga a que se considere a disposição mental propícia a essa emoção, as pessoas ou objectos, que proporcionam essa emoção, e as circunstâncias que a possibilitam (cf.: *Retórica*, 1378a, [II. i. 8-ii]), pelo que, como se conclui, acerca do ódio, as emoções são acerca do que se julga possível, tanto no que as origina como em relação às acções posteriores delas decorrentes: «o homem zangado procura alcançar o que é possível para ele», nomeadamente uma vingança exequível (ibidem: 1378b, [II. ii. 2]).

Que as emoções não se justificam apelando a meras aparições à faculdade sensitiva, nem são absolutamente incontroláveis, percebe-se da verificação de que certas pessoas não são susceptíveis ou são imunes a certas emoções, não sendo, por consequência e no caso dos exemplos a comentar, bons espectadores de tragédias. Por exemplo, quem se encontra numa posição aparentemente incólume e indemne e aqueles que já nada esperam da vida não temem seja o que for. Uns são excessivamente insolentes, poderosos e temerários para que possam emocionar-se com o que jamais os pode afectar e os outros não consideram as possibilidades ou de existirem no futuro ou de serem vítimas de piores coisas, não as percebendo como motivos de temor. No caso dos primeiros, talvez seja possível que alguns sintam piedade por outras pessoas que temem certas coisas. Mas o mais provável é que nem sequer considerem estas pessoas dignas de piedade, porque em última análise não as tomam por semelhantes e, como veremos, uma das condições para sentir certas emoções é poder discriminar certas semelhanças entre nós e o que nos causa a emoção. Assim, para que o temor se verifique é pelo menos necessário que a pessoa considere como expectativa razoável os factos de certas coisas poderem acontecer-lhe e de, caso essas coisas se verifiquem, ocorrerem mudanças desagradáveis na vida da pessoa que teme. Temer é, por isso, uma emoção favorável à convicção de termos uma identidade pessoal que não é intermitente ou apenas presente e continua a existir, de modo idêntico, no futuro<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Isto é mais um argumento para sustentar uma explicação cognitiva das emoções e contra o cepticismo acerca da minha e da existência de outras pessoas no futuro. Se eu não acredito que amanhã existo tal como hoje, então não

Em síntese, é suposto não só que certas pessoas não tenham qualquer temor porque acreditam que nada lhes pode acontecer, como também que as pessoas não temam o considerado impossível de se verificar nas suas vidas ou nas dos que lhe são próximos ou observam (cf.: ibidem: 1382b; 1383a, [II. v. 13-15]). Nos termos de Aristóteles, o medo pode assim definir-se do seguinte modo:

Que o medo seja definido como um sentimento doloroso ou perturbado causado pela impressão [*phantasias*] de um perigo eminente que cause destruição e dor, porque os homens não temem todos os males, por exemplo, o tornar-se injusto ou indolente de carácter mas somente aqueles que implicam grandes penas ou destruição, e só se eles não aparecem [*phainētai*] ser muito distantes, mas próximos e ameaçadores, porque os homens não temem coisas muito remotas... (ibidem: 1382a, [II. v. 1]).

As condições essenciais para que se sinta piedade por alguém e as características da piedade são relativamente idênticas às condições e características do medo. Entre o medo e a piedade há, no entanto, uma diferença fundamental que convém referir desde já. O medo é uma emoção cujo objecto de preocupação essencial é a própria pessoa que sente medo. O objectivo comum ao medo é o da auto-preservação. A piedade resulta de um juízo não essencialmente sobre a minha situação e a possibilidade da sua alteração desfavorável, mas de uma avaliação dolorosamente empática de um estado de terceiros que não me são totalmente estranhos ou distantes, no espaço e no tempo. O medo é uma reacção egotista, que promove o afastamento, a recusa e a repulsa, a piedade é um sentimento social, que fomenta a aproximação, estabelecendo-se, assim, entre estas duas emoções uma relação simétrica: «Tememos para nós

---

tenho de ter qualquer temor em relação ao que me pode acontecer amanhã. Como Aristóteles diz, para haver medo tem de haver qualquer esperança de continuarmos a existir. Do mesmo modo, se eu duvido que as pessoas que me inspiram piedade não vão ser as mesmas, a minha piedade é inconsequente. Se essas pessoas não acreditarem na sua persistência futura, também de nada lhes adianta requisitar ou suscitar a piedade de terceiros. Aliás, o mais provável é que realmente não o façam, porque não temem o que lhes está a acontecer e, portanto, nada manifestam que possa ser objecto de piedade. Claro que uma coisa é não ter piedade em virtude de não se acreditar na existência futura da identidade pessoal de uma pessoa e outra é ter piedade de uma pessoa, porque a sua identidade pessoal se encontra irremediavelmente ameaçada.

Deste ponto de vista, provavelmente a certeza das nossas existências deve-se ao facto de sermos capazes de nos emocionar. Assim, fazermos com que alguém se emocione connosco é uma estratégia (muitas vezes reputada de adolescente) para nos assegurarmos de que existimos. É também neste sentido que podem ser lidas estas palavras de John Perry: «A maioria de nós tem um interesse especial e intenso no que nos vai acontecer. Sabes que amanhã alguém será atropelado por um camião; ficas triste, sentes pena e pensas reflectidamente sobre a fragilidade da vida; é prestada um pouco mais de informação, a saber, que esse alguém és tu, e toda uma nova série de emoções se ergue no teu peito.

Uma análise deste pedaço adicional de informação, que a pessoa a ser atropelada és tu, é prestada pelas teorias da identidade pessoal, porque dizer que és tu que serás atropelado é justamente dizer que tu e a pessoa que será atropelada são uma e a mesma [pessoa].» (1976: 67).

aquilo que nos desperta piedade nos outros, e apiedamo-nos nos outros do que receamos para nós [*We fear for ourselves what we tend to pity others for, and we pity others for what we would fear for ourselves*]» (A. Nehamas, 1992: 301).

Três factores elementares parecem originar a piedade: a visão ou a percepção de um mal, seja o mal decorrente de coisas penosas ou destrutivas, como a morte ou a violência, seja devido à má fortuna; o abatimento deste mal sobre alguém que o não merece; a crença expectante na possibilidade de uma situação semelhante e próxima se abater sobre quem tem piedade ou sobre as pessoas amadas por ela (cf.: *Retórica*, 1385b, [II. vii. 1-ss]). Assim, os perversos e as pessoas que foram vítimas de infortúnios, há muito tempo ou num lugar distante, não motivam piedade. Para os primeiros, o mal sofrido é considerado justo castigo, relativamente aos segundos, factores, em geral relacionados com a proximidade dessas pessoas e dos males sofridos, bem como a impossibilidade de remediar esses males e ajudar os que os sofreram, impedem que se sinta piedade.

Tal como se verifica com o sentimento do temor, os convencidos da sua fortuna, perfeição e poder e os absolutamente miseráveis não são susceptíveis à piedade. Os desgraçados não podem sentir-se nem incomodados por quem, apesar de tudo, acreditam encontrar-se numa melhor posição do que a deles, nem perturbados por um mal cujo sofrimento já ultrapassaram. Os orgulhosos da sua invulnerabilidade e insolentes atribuem preferencialmente a erros pessoais e à inépcia dos outros os males que sobre eles se abatem, olhando-os com indiferença ou desprezo.

Mesmo os que sentem piedade não a sentem por alguém que se diz vítima de sucessos e catástrofes implausíveis de acontecer ou terem acontecido. As pessoas participam em acções de solidariedade social em relação a vítimas reais (e, eventualmente, potenciais, atendendo às circunstâncias da sua existência) de cheias ou de um inverno, que foi ou se anuncia rigoroso e inclemente, mas, se alguém apelar aos sentimentos de solidariedade dos seus vizinhos, porque

acredita que um dinossauro vai esmagar a sua casa, o mais provável é obter em troca algumas gargalhadas e expressões de incredulidade. Esta incredulidade pode dever-se não apenas à especificidade da crença desta pessoa, mas também à legítima dúvida de se esta pessoa é a mesma do dia anterior ou é um ser humano idêntico aos seres humanos de quem solicita compaixão. A piedade, como o temor, implica o reconhecimento de factores de semelhança, como a idade, a posição social, a índole moral, os hábitos, crenças acerca do mundo, do prazer e da dor, entre quem é objecto de piedade e quem a sente. É por isso que, face ao infortúnio ou desgraça de pessoas muito próximas, como os filhos ou pais, não se sente piedade, mas terror, desespero ou apatia, uma vez que a piedade obriga a uma relativa independência em relação a quem sofre.

A piedade parece ser também uma emoção especialmente animada pelo impacto visual de certos fenómenos hipocríticos, i. e., é uma emoção frequentemente observável face a procedimentos dramáticos<sup>87</sup>. Impõe-se a citação da passagem da *Retórica*, relativa a este aspecto, uma vez que é o único momento do tratamento do temor e da piedade em que Aristóteles se refere à possibilidade de certas emoções decorrerem da acção dramática, em virtude da maior visibilidade que aí adquirem as situações e as pessoas dignas de piedade:

E uma vez que os sofrimentos são dignos de piedade quando aparecem [*phainomena*] próximos, enquanto que os que são passados ou futuros, ocorridos ou a ocorrer dez mil anos antes ou depois, ou não excitam a piedade ou só o fazem num grau reduzido, porque os homens não esperam num caso, nem lembram no outro; segue-se que os que contribuem para o efeito [da piedade], por meio de gestos, voz, vestimentas, e pela acção dramática em geral [*olôs tē hypokriseis*], são melhores objectos de piedade, porque fazem aparecer [*phainesthai*] o mal muito próximo, colocando-o perante os nossos olhos, [tenha ele ocorrido] no passado ou [supostamente decorrendo] no futuro. (...) A piedade é também

---

<sup>87</sup> A palavra 'dramático' deriva do verbo grego *draō* que significa 'fazer', 'executar', pelo que o *drama* é a acção (cf.: *Poética*, 1448b1), mas os gregos tinham um outro verbo para se referir ao que os actores faziam em palco, a saber, *hypokrinomai*, que significa 'responder', 'interpretar', 'representar', 'fingir'. Deste verbo, formaram-se os substantivos *hypokrisis* e *hypokritēs*, significando o primeiro 'resposta (de um oráculo)', 'representação', 'hipocrisia' e o segundo 'intérprete de um sonho ou visão', 'actor', 'hipócrita'. Este aspecto parece-me relevante não pela consciência grega de que fazer teatro é fingir e ser hipócrita, mas pelo facto de o verbo que significa 'fingir', 'representar' e 'ser hipócrita' significar também 'responder' e 'interpretar', não se percebendo exactamente como distinguir o valor epistemológico de cada uma destas acções.

É claro que, aparentemente, há uma diferença entre ser hipócrita, no sentido do verbo grego, e ser hipócrita, na acepção que hoje temos de hipocrisia. Quem é hipócrita não pretende que as pessoas percebam que o é, não é suposto que a sua dissimulação se descubra e presume-se que as pessoas são iludidas pela hipocrisia. Ser hipócrita, no sentido de *hypokrinomai*, não parece envolver este carácter deceptivo e as pessoas, que observam o comportamento hipócrita, sabem que estão a observar um comportamento dessa natureza. Por outro lado, talvez esta distinção não seja relevante, pelo menos para os gregos do século V.

motivada por sinais e acções [*sêmeia kai ta prakseis*], tais como as vestes dos que sofreram, e [por] todos os objectos e palavras e tudo o que se possa relacionar com os que estão realmente a sofrer, por exemplo, encontrando-se à beira da morte. (ibidem: 1386a-1386b, [II. viii. 14-16]).

Da definição e categorização das emoções na *Retórica*, de que se seleccionou apenas uma parte que me limitei a parafrasear, devem resultar evidentes três aspectos essenciais para o progresso da argumentação e regresso ao estudo das emoções trágicas, a partir da *Poética*. Em primeiro lugar, a teoria que atribui às emoções um fundamento cognitivo parece sair claramente reforçada do texto aristotélico. As emoções analisadas envolvem crenças acerca da existência presente ou possibilidade real de ocorrência dos factores, que causam as emoções, diversos procedimentos cognitivos e judicativos sobre o passado, futuro e proximidade das situações, e sobre as semelhanças, que permitem ou não uma identificação piedosa ou um temor justificável. Além disso, as emoções estão sujeitas a disposições éticas e a condutas específicas e parecem implicar uma determinada configuração mental, um estado de espírito próprio e coerente com a emoção. Tudo isto contribui para a ideia de que as emoções não são coisas que nos acontecem independentemente de atitudes proposicionais e consentimento racional da nossa parte.

Em segundo lugar, não deve tomar-se como despicienda a insistência de Aristóteles numa espécie de causalidade visual das emoções. A utilização privilegiada do verbo *phainō* — ‘fazer brilhar’, ‘revelar’, ‘mostrar-se’, ‘aparecer’ — e de termos derivados desse verbo, na explicação do funcionamento do que motiva a emoção, recupera a hipótese, comentada por R. Sorabji e anteriormente referida, de a emoção poder ser entendida como algo que é o resultado do que aparece, de uma aparição, uma fantasia. Vimos que o interesse desta explicação, que diminui a configuração mental e racional das emoções, era a hipotética admissão de os animais poderem emocionar-se. Se esta explicação tiver alguma plausibilidade teórica pelo menos na explicação de certas emoções, a minha sugestão aqui não é tanto que os animais sobem um grau na *scala naturae*. Talvez seja mais interessante considerar que os homens têm comportamentos inumanos, em certos momentos em que nos parecem mais humanos: choram



pela heroína do filme, que se suicida com o punhal do amante ingrato, e desejam ardentemente que Romeu e Julieta tivessem vivido felizes até ao final das suas vidas.

O terceiro e último aspecto decorrente do estudo das emoções na *Retórica*, é que, se Aristóteles tiver razão, então não se percebe como os produtos da acção trágica possam ser emoções, mesmo que se tratem de emoções com uma certa especificidade, a não ser, eventualmente, que as emoções trágicas e artísticas, em geral, sejam incoerentes ou meras reacções psicofisiológicas incontrolláveis a aparições de imagens dolorosas ou aprazíveis. Este aspecto é tanto mais importante e misterioso quanto, como já sugeri, Aristóteles não parece preocupado com a fundamentação cognitiva e a racionalidade do temor e piedade trágicos, condiciona a eficácia funcional da tragédia à produção, acompanhada de prazer, dessas emoções e à catarse, cujo significado também não esclarece, e considera, nos raros momentos em que comenta a relação entre emoções e arte, não haver grande diferença entre estes estados passionais e os que se verificam face a situações da vida quotidiana. Por exemplo, vimos como a acção dramática é considerada propícia ao surgimento da piedade e, numa passagem da *Política*, acerca do modo como a música pode contribuir para educação moral dos jovens, diz-se o seguinte:

É precisamente nos ritmos e nas melodias que nos deparamos com as imitações mais perfeitas [*omoiōmata malista*] da verdadeira natureza da cólera e da mansidão, e também da coragem e da temperança, e de todos os seus opostos e outras disposições morais (a prática prova-o bem, visto que o nosso estado de espírito se altera consoante a música que escutamos). A tristeza e a alegria que experimentamos através de imitações estão muito perto da verdade desses sentimentos. (1340a17-25).

O exemplo musical é importante e complexo a vários níveis. Embora a música, como se diz na *Poética* e implicitamente aqui, seja de natureza mimética, não se percebe como se pode avaliar e declarar a fiabilidade representativa de uma imagem musical, quer o critério seja o da adequação mimética, quer o da verosimilhança e necessidade da imagem. Isto, no entanto, não quer dizer que não seja com propriedade que Aristóteles diz que as imagens musicais são as que melhor dão expressão ou representam determinados estados de carácter e a sua real natureza. Provavelmente, fazem-no de um modo mais eficiente do que as próprias pessoas que

possuem esses estados e certamente melhor do que as figuras [*skhēmata*]. Numa passagem posterior à citada, defende-se que as artes visuais, as figuras e as cores, não são representações do carácter, mas sim meras indicações e sinais de disposições morais e que «nas próprias melodias há imitação de caracteres [*mimēmata tōn ēthōn*]», como é claro pela afinidade comum entre a alma e música, substanciada pela harmonia que é o atributo essencial das duas (cf.: ibidem: 1340a38-39–1340b19).

Aristóteles refere-se às mudanças que se operam na alma em virtude da música, e parece ser claro que as mudanças são sempre conformes à imagem do carácter, que uma determinada música expressa ou sugere, não se tratando de alterações essencialmente cognitivas. Quer dizer, ouvir uma melodia, que proporciona uma imagem de cólera ou serenidade, opera na alma do ouvinte uma transição da calma para a agitação e vice-versa, e não tanto um conhecimento da «configuração» moral de um estado desejável ou indesejável, sem implicar a sua experimentação física e psíquica. As pessoas sofrem mudanças não de natureza cognitiva, mas temperamental e ética e a natureza diversa das melodias provoca reacções distintas. Uma vez que isso se julga passível de avaliação factual, a música é considerada uma importante arte para a educação moral: ... «a música pode dotar o carácter com uma determinada qualidade. Ora, se isto é exequível, não vemos para que não deva ser aplicada à educação dos mais jovens» (ibidem: 1340b11-13).

Não se esclarece se um determinado carácter, resultante da audição de uma música, permanece ou é suposto persistir depois da audição dessa composição e implica acções que atestam esse carácter.

Assim, as emoções e transformações proporcionadas pela música, pelo menos pela que tem o propósito de educação moral<sup>88</sup>, não são exactamente iguais às que são proporcionadas

---

<sup>88</sup> Aristóteles começa por equacionar o propósito da educação moral da música com outros dois objectivos, a saber: proporcionar distracção e descanso e contribuir para o cultivo da inteligência (cf.: *Política*, 1339a15-25). Mais tarde, no entanto, aceitando a classificação que os outros filósofos propuseram das melodias, o autor da *Política* supõe

pela literatura e pela tragédia. No caso da música, mais do que indicações ou sinais de carácter tem-se o próprio carácter, cuja constituição factual é uma espécie de imagem musical, composta por tons e tempos musicais. Não se coloca, portanto, com a mesma premência teórica a questão de reacções emotivas e transformações éticas decorrerem de imagens consideradas falsas e de uma evidência factual, que não é exactamente a que aparenta ser. Aliás, se há música com fins educativos, cujo cumprimento é observável pela verificação de certos efeitos — ficar colérico, sereno, temperado, etc. —, é óbvio que nem toda a música é propícia ao contexto da educação e aprendizagem. Que assim seja não se deve essencialmente à produção de efeitos moralmente reprováveis, mas à ocorrência de efeitos, resultantes de um objectivo não educativo. É o caso das músicas com propósitos orgiásticos, cujo propósito é a catarse. O estudo da flauta é enfaticamente reprovado porque «a flauta não é instrumento moral mas sobretudo orgiástico, pelo que deve ser usada nas ocasiões em que o espectáculo faculta uma purificação [*katharsis*] mais do que uma aprendizagem» (ibidem: 1341b21-22)<sup>89</sup>. A referência é evidentemente muito relevante não tanto por se referir um tipo de música cujo efeito correspondente é a catarse, que aparentemente constitui um dos maiores mistérios da teoria literária e certamente do estudo da *Poética*, mas principalmente porque a catarse das emoções ou das perturbações emotivas e psíquicas é aqui claramente dissociada de efeitos éticos ou de um objecto de arte com objectivos educativos. Aquilo que se dá ou dissolve pela catarse não só é insusceptível de acontecer na

---

implicitamente outros objectivos referentes à música. A classificação proposta pelos filósofos é a de melodias «éticas, práticas e entusiásticas» (ibidem: 1341b34).

<sup>89</sup> Sobre os rituais orgiásticos e catárticos a Dionysus e a Cybele, os rituais Dionisiacos e Coribânticos, cuja principal função era a cura de perturbações de natureza psíquica, ver, por exemplo, o capítulo III de *The Greeks And The Irrational*, de E. R. Dodds. Neste capítulo, E. R. Dodds não só descreve estes rituais de expurgação psíquica de «impulsos irracionais infecciosos» dos indivíduos, pela dança, música e através de «manifestações de histeria colectiva» (1951: 76), como sobretudo comenta diversos tipos de loucura e procura determinar o fundamento da crítica racionalista platónica a estados mentais que, algo paradoxalmente, eram motivo de discriminação social e atribuídos a uma «interferência sobrenatural» (ibidem: 66). O caso mais privilegiado pela crítica platónica é, como se pode observar no *Íon*, o da possessão divina dos poetas, o que, simultaneamente, os torna incapazes de um discurso racional acerca do que fazem e seres privilegiados, pela mediação divina que por eles se opera.

vida real (fora de um contexto artístico com determinadas características), como não deve acontecer na vida real<sup>90</sup>.

Seja o que for que acontece pela e na catarse não é algo que se adquire, mas de que o sujeito se liberta e alivia, constituindo-se a catarse como cúmulo de um conjunto de procedimentos emotivos de natureza irracional, entre os quais as emoções de temor e piedade, que são o objecto da acção trágica. A tese, muitas vezes referida em relação à tragédia, de que, depois da catarse, começa a ética é absolutamente verdadeira, mas não especialmente no sentido de que os indivíduos se tenham educado, preparado para a fragilidade do equilíbrio das suas vidas e da sua felicidade, infundido de propósitos morais e emoções propícias à convivência social. É bem possível que realmente as pessoas encontrem um equilíbrio emocional depois de assistirem a tragédias e lerem romances, mas isso não acontece em virtude de terem sentido o temor ou a piedade, mas porque se libertaram do excesso dessas emoções, no local apropriado. À tragédia e à catarse, Aristóteles atribui uma função de promoção do bom funcionamento da instituição política e da propriedade da conduta moral, para além da educação estritamente política e ética. A saturação e alívio emotivos, que a tragédia ou audição da flauta proporcionam, permite a correcta disposição relativamente às paixões, inclusivamente às de temor e piedade, que define metade do que é ser virtuoso. Era como se pela libertação de afecções, na tragédia, se prevenisse, na vida quotidiana, a possibilidade de situações propícias à ocorrência de emoções e acções irracionais. Depois da catarse começa a ética, no sentido em que depois da catarse começa a vida prática, que é o objecto da ética e cujas regras foram, de certo modo, suspensas, por um qualquer arrebatamento passional, artístico, cognitivo, durante o evento artístico que proporcionou a catarse. É claro que resta saber se a natureza do evento justifica a ocorrência do entusiasmo emotivo e da catarse. Grande parte do que se disse é

---

<sup>90</sup> Na realidade, embora em 1341b36 Aristóteles reserve para a *Poética* um tratamento minucioso do que entende por catarse, o pouco que se pode concluir acerca do significado deste processo deve-se a estas passagens da *Política*, acerca da música, e à ocorrência do termo associado aos contextos religioso e médico (cf.: M. Nussbaum, 1992: 281). Por exemplo, em *Historia Animalium*, 582 b, catarse é o termo que designa a menstruação.

sustentado na *Política* pelo tipo de justificação que Aristóteles encontra para a necessidade de composições entusiásticas, i. e., composições de natureza religiosa e catártica:

Com efeito, as emoções que provocam uma afecção forte em certas almas ocorrem em todas elas, mas com maior ou menor intensidade; assim sucede com a piedade, o temor e o entusiasmo. Aliás, há quem se deixe influenciar sobretudo por esta última emoção. É o que verificamos na música sagrada, quando alguém é afectado por melodias que arrebatam a alma, recupera a serenidade, como se estivesse sob o efeito de um remédio ou de uma purificação [*katharseos*]. Estas mesmas emoções têm necessariamente que afectar não só os que se encontram dominados pela piedade e pelo temor, ou por qualquer paixão em geral, mas também os restantes, na medida em que se deixarem dominar por estes sentimentos. Ora em todos eles será provocada uma determinada purificação [*katharsin*] e alívio, acompanhada de prazer. De modo similar, também as melodias purificadoras incutem nos homens um contentamento sem mácula. (ibidem: 1342a5-15).

A passagem levanta vários problemas a uma tradução totalmente esclarecedora a que só podemos acrescentar uma interpretação deficiente e provisória. Aparentemente, as emoções a que o homem está sujeito não se verificam apenas no contexto seguro da audição de uma peça musical religiosa ou catártica ou da assistência a uma tragédia. Mas é, precisamente porque os homens em geral se deixam afectar por essas emoções, em certos momentos, de um modo que se presume nocivo, que a sua experimentação pela música e pelo teatro proporciona uma «purificação e alívio acompanhado de prazer» e «um contentamento sem mácula». É particularmente ambíguo perceber o que significa este contentamento sem mácula, mas, se é o resultado de emoções sentidas num contexto artístico, é legítimo especular que a sua ocorrência simétrica, num contexto não artístico, causa um contentamento com mácula, i. e., um desprazer, justificando-se por isso a sua prevenção e eventual cura.

Não é, contudo, sensato, depois do que se disse acerca de temor e piedade, tendo em consideração a *Retórica*, julgar que estas duas emoções são nocivas *per se*, uma vez que elas envolvem uma dimensão cognitiva e o seu sucesso pode ser submetido a critérios de análise mais ou menos rigorosos. Isto quer dizer, que o temor e a piedade só podem dificultar a vida real do ser humano e fazê-lo incorrer na irracionalidade emocional e prática, se a sua ocorrência não cumprir as condições julgadas adequadas à sua necessidade. O temor por um perigo real é uma disposição correctamente orientada e um factor de apuramento cognitivo das situações, mas o pânico de ser atropelado por um carro, que impede alguém, contra toda a evidência que lhe é

apresentada, de sair à rua, não é racional e certamente justifica uma qualquer medida terapêutica. Se assim é, fica claro que, se o entendimento da catarse é o de uma libertação de estados afectivos com uma manifestação excessiva e uma ocorrência injustificada, num contexto seguro, isso não pode significar a sua eliminação absoluta, enquanto disposições afectivas com uma orientação determinada. Por outro lado, parece ser intuitivamente errado que, pela catarse, se procure a extinção do que é várias vezes considerado na *Poética* os legítimos e apropriados efeitos da tragédia, mas esta impressão é talvez atenuada se considerarmos que a resolução da acção trágica é também uma catarse, pelo menos de natureza cognitiva, e que, como Aristóteles diz, nada admite na sua sequência, constituindo-se como uma acção completa. A tragédia é um espaço de nascimento, expansão e contenção das emoções, tal como o é relativamente às acções trágicas. Como diz Jonathan Lear, pela tragédia e literatura em geral, «Vivemos imaginativamente a vida ao máximo, mas não arriscamos nada. O alívio não é então o de uma 'libertação de emoções reprimidas' [*pent-up emotions*] per se, é o alívio da 'libertação' dessas emoções num contexto seguro.» (1988: 324). Lear justifica o prazer trágico exactamente no contexto de segurança em que estas emoções fundamentalmente não aprazíveis sucedem e este facto fá-lo não estar de acordo com uma interpretação que veja a tragédia como proporcionando uma educação ética das emoções. Só assim se compreende também que tanto os homens bons, como os que eventualmente necessitam uma educação moral, sintam piedade e temor e o prazer deles resultante. Na não consideração ou valorização deste aspecto, situa-se o fundamental dos problemas de S. Agostinho que anteriormente descrevemos. Ao equacionar uma emoção dolorosa com um sentimento de prazer e relacionando esta situação com o que acontece na vida real, S. Agostinho colocava-se perante o dilema de, embora sendo evidente para qualquer pessoa a impropriedade dessa emoção paradoxal, se criar a possibilidade perversa de uma manifestação inadequada das emoções teatrais, perante situações reais, ou pelo menos do desejo de situações reais com as quais se compadecer.

A catarse e o prazer podem então resultar da percepção de que emoções raramente sentidas, com a mesma expressão e especificidade, se experimentaram num contexto apropriado e seguro. Mas que significa realmente isto? Significa claramente, como até aqui temos sustentado, que as emoções trágicas não são apropriadas à vida real, porque aí não proporcionariam qualquer prazer, mas sugere também que, não sendo apropriadas à vida real, as emoções trágicas também não são, num certo sentido, adequadas à própria tragédia, embora Aristóteles diga que são estes os efeitos necessários que devem conduzir a estrutura da acção trágica. Antes de desenvolver e comentar esta hipótese de interpretação da catarse e do significado das emoções trágicas, é contudo necessário dizer que na *Poética* não há qualquer passagem que contribua de modo especial para sustentação teórica desta interpretação.

Em 1449b25-30, que é aliás o único momento em que se utiliza a palavra catarse, dá-se uma definição de tragédia, já referida, como sendo a imitação de uma acção de carácter elevado, completa e de uma certa extensão, realizada por personagens em acção e «que suscitando a piedade e o temor opera a catarse destas emoções». É objecto de disputa teórica saber se a catarse e o prazer trágicos acontecem depois das emoções, são uma espécie de consequência do retorno da consciência do espectador, ou se são processos que se verificam através da piedade e temor, constituindo-se o temor, a piedade e a catarse como actividades reactivas essencialmente simultâneas. Como Nussbaum diz, para Platão, esta última hipótese seria absolutamente contra-intuitiva e paradoxal, no sentido em que equivale a sustentar que a purificação ou catarse não seria dos elementos putativamente irracionais, mas seria uma purificação cujos principais agentes seriam aqueles de que, aparentemente, é suposto a pessoa purificar-se ou limpar-se. A posição platónica é coerente, tendo em consideração que Platão não reconhece a virtualidade cognitiva das emoções, mas, depois do que se observou na *Retórica*, não há razão para julgar que Aristóteles considere as emoções essencialmente deceptivas (cf.: M. Nussbaum, 1992: 281). Em 1453a5, numa passagem, já comentada, em que se procura

determinar qual o tipo de mudança de fortuna apropriado e o carácter específico das personagens que devem sofrer essa mudança, Aristóteles diz, na senda da *Retórica*, que a piedade tem por objecto o homem que sofre um infortúnio, sem que o mereça, e que o medo tem por objecto o homem semelhante a nós. No capítulo XIV da *Poética*, fala-se novamente das emoções trágicas, para agora se determinar com maior exactidão o que deve causar o seu surgimento, e conclui o autor que as mesmas não podem resultar do espectáculo em si, que motivaria principalmente o horror, mas dos próprios factos e acções. Só assim o poeta pode suscitar o prazer resultante da piedade e do temor e também só deste modo se percebe que estas emoções possam resultar de uma simples leitura da peça sem que a sua representação seja necessária (cf.: 1453b5-15). Em 1456b1-5, submete-se novamente a estruturação e disposição dos factos à ocorrência da piedade e do temor.

É por isso com uma evidência teórica reduzida que se pode sugerir que a catarse e o prazer são factores que assinalam não apenas a impropriedade das emoções trágicas na vida real, mas também a inadequação destas emoções à própria acção trágica, o que não quer dizer que elas não devam acontecer ou que Aristóteles não tenha razão ao submeter a necessidade e verosimilhança da acção trágica à produção destes efeitos. Num certo sentido, estas emoções são necessárias e inevitáveis como emoções fundamentalmente reactivas a aparições dolorosas, mas a catarse é o simultâneo esclarecimento cognitivo que liberta de coisas inadequadas porque não fundamentadas numa evidência factual considerada verdadeira. Nesta acepção, a catarse surge como fenómeno que, indirectamente afirma a necessidade cognitiva das emoções, pelo esclarecimento de crenças falsas, que, pelo menos provisoriamente, permitiram o aparecimento dessas emoções, ou por uma reconfiguração de emoções cuja causa não era, até aí, essencialmente cognitiva, mas perceptiva. (De facto, talvez nem se trate realmente de qualquer esclarecimento de crenças falsas, porque em nenhum momento, e é isso que é motivo de perplexidade, precisamos de acreditar que Édipo é, foi ou será real para nos



emocionarmos com ele.) Nussbaum refere a posição de Epicuro segundo a qual a catarse pode ser entendida como um desimpedimento de crenças falsas e sua elucidação, como uma clarificação dos problemas da filosofia natural [*katharsis phusikōn problēmātōn*] (cf.: M. Nussbaum, 1992: 290).

De um certo ponto de vista, aquilo que a tragédia e uma obra de arte literária exigem do espectador é o reconhecimento emotivo provisório e contraditório de que certas acções e certas personagens sejam identificadas como acções comuns e como seres humanos. Esse reconhecimento regista a forma de uma empatia, que se caracteriza por certas emoções que, deste ponto de vista, não são nada diferentes das emoções sentidas na vida real. Mas esse reconhecimento de um modo de existência, semelhante ao do espectador ou do leitor, é coextensivo da certeza e esclarecimento catárticos da sua incoerência cognitiva e, possivelmente, é isso que proporciona prazer e a sensação de segurança. Este é um processo cuja pertinência se verifica no contexto estrito da exposição a um conjunto de acções com determinadas características e, por isso, também aqui, no domínio das acções e reacções dos espectadores de uma tragédia, adquire propriedade a ideia de Aristóteles acerca da rigorosa necessidade que tem de caracterizar o princípio, o meio e o fim da acção trágica. Este não é propriamente um aspecto de higiene sentimental que tenha a ver com as convenções de um género ou de uma prática social, mas com o mesmo princípio de necessidade trágica de que já falei.

O reconhecimento das personagens como seres humanos nem sequer é muito diferente do tipo de reconhecimento que, contra o cepticismo acerca da existência de outras pessoas, os seres humanos requisitam uns dos outros, para se assegurarem de uma existência, cuja certeza se encontra sempre ameaçada pelas objecções mais persistentes desse cepticismo. Trata-se de, como lhe chama Stanley Cavell, uma projecção empática que deriva de não desconfiarmos sistematicamente das pessoas e acreditarmos, mesmo sem declarações constantes de

honestidade, no que nos dizem, nas intenções das suas acções e na persistência das suas identidades, sendo assim possível atribuir-lhes reacções emocionais putativas:

Com os objectos materiais, tudo o que reivindico, ou assumo, é que os *vejo*, *vejo-os*. Trata-se da pretensão mais natural do mundo. Mas então de onde surge a pretensão segundo a qual eu devo ter-te identificado correctamente como ser humano? Do facto de a minha identificação de ti como ser humano não ser meramente uma identificação *de* ti mas *contigo* [an identification *of* you but *with* you]. Isto é um pouco mais do que meramente *ver-te*. Chame-se-lhe projecção empática. (1979: 421).

Suponho não ser fácil perceber exactamente o que se entende por projecção empática. Aparentemente, trata-se de uma projecção de emoções num tu que, porque passível de suportar essas emoções, é identificado como ser humano. Esta identificação parece depender muito pouco da evidência empírica do que seria o ser humano, mas do que, pelas minhas emoções, eu imagino ou projecto que sejam as emoções de outras criaturas parecidas comigo em certas circunstâncias. Isso determina aliás, como se diz na passagem, que a identificação seja empática, i. e., não seja apenas uma identificação *de*, mas uma identificação *com*. Assim sendo, as projecções empáticas e, por consequência, a existência de seres humanos dependem, entre outras coisas, da minha sanidade mental e sensorial, da confiança na minha mente e nas minhas reacções emotivas, da previsibilidade do comportamento humano, da diferença entre sonhar ou alucinar e estar acordado. Ora na realidade nós nunca podemos estar muito certos da pertinência das projecções empáticas que fazemos e isso não é excessivamente grave, na medida em que o outro não se encontra numa posição privilegiada em relação a esse problema, i. e., o conhecimento que possui de mim é confinado pelos limites das suas próprias reacções emotivas que também projecta em mim. Mas isto talvez nos deva alertar para o facto de podermos estar mutuamente enganados acerca das nossas naturezas. Estar decepcionado com alguém é também apenas uma maneira menos clara de confessarmos um falhanço na nossa previsão dos comportamentos e das emoções dessa pessoa.

Deste ponto de vista, é interessante entender a tragédia como texto e evento dramático em que se projectam certas emoções, a piedade e o terror, em certos seres, que, caso experimentem essas emoções, é plausível que sejam humanos. Mas não é tão fácil saber quem

projecta essas emoções e sobretudo saber se os espectadores se emocionam porque devolvem essa projecção empática a seres, que realmente não têm emoções, considerando-os, até certo ponto, seres humanos. Não se implica com isto, porém, que haja qualquer confusão epistemológica entre personagens e pessoas. É aliás o facto de não haver qualquer confusão que torna as emoções trágicas e literárias, em geral, possivelmente irracionais.

De facto, o entendimento de catarse que estávamos a desenvolver só pode resultar da suposição, mais ou menos certa, de que, ao contrário do que acontece na vida real, o conhecimento do estatuto ontológico das personagens de um romance ou de uma tragédia tem mais probabilidade de estar correcto do que o que possuímos acerca das pessoas. É menos claro, pelo que dissemos acerca da natureza mimética da conduta ética, que, na vida real, nós saibamos se a projecção empática, que um ser humano faz e exige de nós, é a que seria mais apropriada às acções de uma personagem trágica ou cómica.

Tudo isto sugere que, num certo sentido, o conhecimento mais fidedigno que possuímos de nós não depende dos outros e da nossa natureza comum ou não, mas de descrições de emoções às quais reconhecemos uma capacidade de nos descrever e às nossas relações com determinados objectos em determinadas circunstâncias. Aparentemente, deste ponto de vista, as circunstâncias e personagens ficcionais, em relação às quais nos emocionamos e projectamos emoções, são apenas mais estáveis e menos sujeitas a equívocos, no sentido em que funcionam de modo mais semelhante ao da identificação de objectos materiais, em que a verificação se constitui como critério decisivo para uma identificação correcta ou esclarecimento de uma identificação errada. É por isso que, por vezes, depois de já se terem roído as unhas das mãos e fumado freneticamente muitos cigarros, é relativamente apaziguador, do ponto de vista emotivo, e redundante, do ponto de vista cognitivo, lembrarmo-nos que afinal aquilo não passa de um filme, pese embora continuarmos mais ou menos felizes porque a criatura dos nossos sonhos não sucumbiu às mãos do *serial killer*.

Como se percebe da passagem de Cavell, na vida real o problema da identificação de seres humanos como tal não é apenas um problema de uma identificação *de* seres humanos, mas também de uma identificação *com* seres humanos. No caso da tragédia, a catarse permite a e resulta da identificação de X como Y, a identificação de 'Édipo' como Édipo, mas, em virtude da irracionalidade «voluntária» dessa identificação, impossibilita-se uma verdadeira identificação com Édipo e as consequências putativas dessa identificação. (Nem sequer se trata de uma identificação emotiva, porque é evidente que seja o que for que Édipo sente em *Édipo Rei* não é certamente temor e piedade, acompanhados do prazer proporcionado pelo reconhecimento. As emoções de Édipo, em *Édipo Rei*, são emoções em relação a pessoas, as nossas emoções em nenhum momento precisam de supor que as personagens são pessoas.)

É claro que o problema de Cavell, ou pelo menos do céptico radical, não é tanto o de descrever um modo de reconhecimento da existência de seres humanos, mas o de interrogar a natureza específica desse modo e a legitimidade do processo. Quanto à legitimidade do processo, ela parece resultar da sua inevitabilidade, relativamente à sua natureza específica, ela não é aparentemente suficiente para erradicar todas objecções cépticas. As questões não são tanto a de saber se existem outras coisas, em relação às quais nos emocionamos, que não são seres humanos, pensando nós que o são, nem a dúvida mais radical de saber se quem tem emoções, que reconhecem o outro como ser humano, é ele próprio humano. O problema é ser a projecção empática a única actividade, que nos permite identificar os outros seres como humanos, para além da sua visibilidade como objectos materiais, e ser uma actividade com uma fiabilidade epistemológica reduzida e insuficiente, porque muitas vezes assenta em pressupostos errados acerca da natureza de quem procede à projecção empática e dos alvos desta atenção emotiva. A empatia não é delimitada pela ontologia, mas pode determiná-la:

Não há até agora razão para duvidar de que eu *estou*, sempre ou na maioria das vezes, a projectar (de modo correcto) empaticamente, se, por assim dizer, adquiri este feito. Tudo o que se sugeriu é que, às vezes, eu posso estar errado acerca do objecto que é escolhido [pela projecção empática]. Seja; frequentemente estou errado; frequentemente não há possibilidade de se perceber o erro; e isto basta. (S. Cavell, 1979: 424-425).

Em síntese, não só as emoções não dependem da natureza dos objectos em relação aos quais as mesmas se direccionam — como é demonstrado pelas emoções trágicas e também pelo tipo de reacções que permitem predicar uma determinada acção como voluntária ou involuntária, independentemente das intenções *a priori* do agente, para dar dois exemplos — como também é plausível que, embora habitualmente dependam de crenças verdadeiras acerca de um certo estado de coisas, essas crenças sejam induzidas pela emoção ou sejam crenças conscientemente falsas. Quer dizer, não é absolutamente claro se é a crença num perigo real que provoca o temor nesse perigo, se o temor, porque apenas é melhor descrito supondo o perigo real, cria a crença nesse perigo. A diferença entre uma pessoa que, apesar de tudo, acredita que o seu temor resulta de uma crença falsa ou injustificada num perigo, que é apenas fantasiado, aparente ou ficcional, e a pessoa que já não consegue fazer essa distinção é a diferença entre o leitor de romances e D. Quixote ou um leitor com uma qualquer patologia psíquica. Mas esta diferença faz com que só o simples leitor de romances seja incoerente, porque tem duas crenças contraditórias acerca do mesmo objecto, a saber: que as suas emoções são originadas pela desgraça de Édipo e que Édipo e a sua desgraça não existem, nunca existiram, nem é plausível que coisas semelhantes lhe aconteçam.

Até agora temos privilegiado uma interpretação das emoções decorrentes da ficção em que se enfatizaram três factores. 1. As emoções literárias são as mesmas emoções que determinadas situações da vida real provocam, mas parece constituir-se como evidência que nem todas as emoções são passíveis de ser experimentadas através de objectos estéticos, nem as consequências dessas emoções são exactamente iguais às consequências das emoções sentidas na vida real. É possível que esta tese resulte não da certeza de que as emoções literárias e reais sejam realmente idênticas, mas das dificuldades persistentes que o estabelecimento das suas distinções implica. Como diz Cavell:

Não espero que os filmes de terror causem realmente terror, mas, na melhor das hipóteses, 'terror'. Mas também não sei se sei qual é a diferença. Não suponho que o que tenho, quando estou aterrorizado, é terror, mas, na melhor das hipóteses, 'terror'. (ibidem: 418)

2. Assumindo-se que as emoções têm um fundamento cognitivo, que assenta em crenças verdadeiras acerca de um estado de coisas, as emoções literárias envolvem alguma incoerência proposicional porque parecem supor crenças acerca da existência de um estado de coisas que é tomado como falso, ou melhor, não exigem a crença na existência real dos objectos em relação aos quais se constituem como emoções. Este é evidentemente o problema fundamental e o seu tratamento contemporâneo é recorrente e suscita o interesse da filosofia, teoria literária e psicologia:

O ponto crucial é que se verifica uma resposta emocional a eventos que de maneira nenhuma tomo como reais. No entanto, se a intensidade emocional é proporcional à [relação] realidade-crença [*if emotional intensity is proportional to reality-belief*], então não deveria verificar-se qualquer resposta porque eu não acredito, nem de uma forma reduzida, que os eventos estéticos são reais. (K. Walters, 1989: 1545).

3. A irracionalidade ou inconsistência proposicionais associadas às emoções literárias não implicam atitudes auto-deceptivas, ou uma confusão entre literatura e vida real, contribuindo, pelo contrário, para um esclarecimento epistemológico acerca do mundo e das relações possíveis dos sujeitos com situações reais, potenciais e verosímeis. Seguindo ainda a argumentação de Cavell, poder emocionar-se com obras de ficção importa nos mesmos riscos epistemológicos que o reconhecimento da existência dos outros como seres humanos implica na vida real.

A minha insistência nestes aspectos não coincide com uma convicção forte acerca dos mesmos e, sobretudo, com uma certeza suficiente acerca do segundo. O desenvolvimento contemporâneo do tópico das reacções emotivas a objectos ficcionais e da categorização e classificação dessas reacções e a disparidade das soluções e sugestões apontadas aconselham algum cuidado argumentativo e a não adopção de uma única tese. Assim, a interpretação que até agora se apresentou decorre da tentativa de relação entre os fenómenos de irracionalidade, na acção e na formação de crenças, que se descreveram no segundo capítulo, e a argumentação da segunda parte deste capítulo. Mas o objectivo não é sustentar que as respostas emotivas à ficção constituem exemplos de *akrasia*, auto-ilusão e *wishful thinking*, mas

sim que alguns estados e processos mentais, que caracterizam estes fenómenos irracionais, são equacionáveis como hipóteses explicativas das respostas emocionais à ficção.

Um dos modos mais conhecidos e persuasivos de resolver o problema, sem assumir um compromisso com uma explicação das emoções como fazendo parte de um processo mental caracterizado pela incoerência e irracionalidade, consiste em estabelecer uma qualificação das obras de ficção que permite a formação de crenças num estado de coisas que se julgam verdadeiras, num determinado contexto. É por exemplo a estratégia de Kendall Walton em «Fearing Fictions» (1978). A consequência pouco interessante da explicação é, como veremos, a consideração de que as emoções originadas pela ficção não são verdadeiras emoções. A ideia fundamental é que é possível constituir uma série de proposições verdadeiras e falsas acerca do que se passa no mundo ficcional, o que se constitui, aliás, como pressuposto básico de qualquer interpretação. Esse mundo está obviamente vedado a uma interacção física da nossa parte e, aparentemente, a uma interacção psíquica do sujeito, pelo que as emoções, em relação ao mundo ficcional, ou não se verificam de maneira nenhuma ou implicam uma existência ficcional do sujeito que manifesta os sintomas passionais característicos de certas ficções. Para Walton, o que caracteriza a obra de arte, uma representação mimética e um jogo infantil de faz de conta é a criação de mundos acerca dos quais é possível formar *make-believe truths* e, consequentemente, fundamentar as emoções resultantes nestas *make-believe truths* (cf.: K. Walton, 1978: 12). Ao propor um entendimento do mundo ficcional como um mundo de *make-believe truths*, Walton compromete-se com um entendimento holístico de todas as reacções possíveis a esse mundo, excepto com as reacções que envolvessem uma interacção física com esse mundo. *Make-believe truths* provocam uma espécie de efeito de expansão ficcional que, em vez de se caracterizar por uma confusão entre ficção e vida real, promove uma transição dos espectadores e leitores para o mundo ficcional em que passam a acreditar, a emocionar-se e a

interagir psicologicamente com as personagens. Mas, exactamente por causa dessa transição, é que estas atitudes não são verdadeiramente genuínas:

Mais do que, de algum modo, nos iludirmos a nós próprios pensando que a ficção é realidade, nós tornamo-nos ficcionais. Assim acabamos 'no mesmo nível' das ficções. (...) Isto habilita-nos a compreender o nosso sentido de proximidade com as ficções, sem que nos atribuamos crenças evidentemente falsas. (Ibidem: 23-24).

Não é imediatamente visível a real vantagem da «transmutação ontológica» dos leitores e espectadores, proposta por K. Walton, por oposição à proposta de uma metamorfose inversa, a saber, a de passarmos a considerar as personagens como seres participantes de um mundo real, paralelo ou possível<sup>91</sup>. Como Peter Lamarque sugere, é igualmente possível sustentar que, em vez de sermos nós a entrar no mundo ficcional das personagens, é o mundo ficcional e as personagens que se apresentam no nosso mundo «com a aparência corriqueira de descrições [*in the mundane guise of descriptions*]» (1981: 293). Estas descrições são formadoras de e despoletam representações mentais e *thought-contents* que se constituem como objectos intencionais do nosso medo e piedade. A característica essencial de um *thought-content* é, segundo Lamarque, ser imune a juízos de verdade, decorrentes da avaliação da veracidade ou falsidade do objecto ou descrição com o qual se relaciona esse *thought content*. Deste ponto de vista, um *thought-content* não tem de ser objecto de crença ou descrença, embora possa ser suficiente, como conteúdo mental, para a criação de uma disposição mental favorável a uma qualquer emoção. Lamarque apresenta, assim, uma objecção à pretensão cognitiva das emoções, sugerindo a não necessidade de apelar a uma crença na ficção para justificar o conteúdo proposicional de uma emoção. O conteúdo proposicional de uma emoção é um pensamento, originado por um objecto ficcional, mas esse objecto «seria uma das descrições sob a qual A identifica aquilo de que tem medo» (ibidem: 294). O único problema a que

---

<sup>91</sup> Explicar e fundamentar as emoções decorrentes da ficção com o argumento de que se tratam de reacções a acções hipoteticamente reais num mundo paralelo ou possível encontram, no entanto, uma forte objecção. Se eu suponho que as acções de *Édipo Rei* podem ser objecto de emoções genuínas porque são acções que decorrem (decorreram ou podem decorrer) num mundo possível, então posso começar a ter piedade de mim mesmo e um pavor terrível de todas as pessoas, porque imagino que, num mundo possível ou paralelo, posso ser odiado por toda a gente e estar a ser vítima de uma conspiração inominável. Inversamente, posso não ter qualquer emoção porque, quem sabe, num terceiro mundo possível, Édipo nunca chega a descobrir que Jocasta é a sua mãe ou não casa com Jocasta.



Lamarque não consegue dar uma explicação tão persuasiva é à razão por que, se assumirmos que as emoções não necessitam de uma fundamentação na crença acerca da existência dos objectos do nosso ódio, amor ou piedade, sejam eles personagens, pensamentos ou descrições, nós somos, na vida comum e quotidiana, menos susceptíveis ou indiferentes aos mesmos *thought-contents*, que, pelo contrário, são tão eficazes aquando da exposição a estímulos literários e ficcionais. Habitualmente, é neste momento que se apela à intensidade e vivacidade do envolvimento emocional e dos conteúdos mentais que a imaginação, motivada pela obra literária, por um filme ou por uma descrição persuasiva e patética, proporcionam<sup>92</sup>. Mas esta proposta, por mais sedutora que se apresente para a literatura e para a arte, parece devolver-nos às objecções platónicas que deixam a literatura numa posição pouco confortável. Não é por acaso que uma das formas comuns de explicar o mecanismo da auto-ilusão seja a ênfase em modos de estimular a imaginação dos sujeitos que se auto-iludem. Esta é uma estratégia de formação de crenças e desejos, não fundamentados por uma evidência factual relevante, conhecida do *marketing* e da publicidade.

Seja como for, na versão de K. Walton, as respostas emocionais a ficções não são incoerentes porque se baseiam em crenças que são verdadeiras no mundo que é compreendido por essas ficções, mas esta reformulação do problema implica por consequência que as

---

<sup>92</sup> Esta é, por exemplo, a estratégia essencial de Derek Matravers para a resolução do problema que nos ocupa. Matravers sustenta que possuir uma crença implica um estado desiderativo e a possibilidade de acções subsequentes. A minha piedade por Desdémona provoca o desejo de a aliviar do seu sofrimento e isso só pode efectivar-se através de uma qualquer acção, por exemplo, avisá-la acerca dos objectivos de Iago ou salvá-la, no último momento, de uma morte injusta e terrível. Como é evidente, pela impossibilidade de afectação causal do mundo ficcional, que eu não posso agir de modo a salvar Desdémona, embora seja menos claro se eu posso desejar outra sorte para Desdémona, as minhas crenças acerca de Desdémona não são «crenças instrumentais» e, por isso, as emoções decorrentes da ficção são motivadas «mais por uma descrição de uma situação do que pela situação em si» (1991: 29). Ora só as crenças instrumentais envolvem um juízo acerca da realidade factual dos objectos que formam o conteúdo da crença. A questão deixa portanto de ser a da propriedade ou não da formação de crenças não instrumentais relativamente ao mundo ficcional, cuja existência e referência são, em última análise, irrelevantes, mas do que distingue esse mundo para que, a partir dele, não só seja possível formar um certo tipo de crenças, que não comprometem nem o desejo nem a acção, mas também certas emoções: «De modo a estimular as nossas emoções, uma descrição de uma situação precisa de capturar a nossa atenção e portanto estimular a nossa imaginação. Isto é tão verdade para a descrição verbal como para outras formas de descrição, por exemplo, para a pintura figurativa. (...) É a nossa imaginação que nos capacita a responder emocionalmente tanto a descrições de situações como às próprias situações.» (ibidem: 34). É claro que aqui não se discute a relevância do estatuto epistemológico dos objectos criados pela nossa imaginação na fundamentação das emoções emergentes.

emoções resultantes de objectos ficcionais sejam parte do papel ficcional, que me cabe, enquanto participante (ficcional) desse mundo. Não acreditar que Romeu e Julieta morreram realmente não é contraditório com a crença de que eles são ficcionais e morrem cada vez que a peça é representada ou lida. É por isso que a tristeza e pesar por Romeu e Julieta só podem originar-se a partir da crença que eles são ficcionais, sendo a tristeza e pesar também de natureza ficcionais:

O nosso medo, irritação, amor, etc., são apenas fingidos [*make-believe*]. Os filmes de terror não nos assustam realmente. Nós ficamos apenas ficticiamente [*make-believedly*] receosos. As nossas emoções são fingidas porque as crenças que as fundamentaram são fingidas. Não acreditamos que Mercutio morre, e o facto de não acreditarmos nisso elimina qualquer contradição com o nosso conhecimento de que Mercutio é ficcional. Nós apenas fingimos que Mercutio tenha morrido e, portanto, só fingidamente sentimos pesar por ele. Não há uma genuína resposta emocional à ficção, e não há contradição na crença. (J. Guthrie, 1981: 69).

Não é claro pela argumentação de K. Walton como decorre realmente o modo de existência ficcional dos leitores e espectadores. Não se sabe exactamente se durante a nossa existência ficcional a nossa existência real é suspensa e é difícil argumentar contra a completa interacção física com um mundo no qual agora, ou por uns momentos, passamos a habitar. Aparentemente, a nossa existência real e crenças associadas a essa existência são convencionalmente postas de lado ou ignoradas durante este «jogo de *make-believe*» e isso explica, entre outras coisas, segundo Kendall Walton, a razão por que continuamos a emocionarmo-nos depois de já sabermos a história do romance ou conhecermos antecipadamente a acção da tragédia. Mas isto não pode significar que as crenças acerca da nossa existência real não podem intervir na leitura de um livro ou são anuladas, na medida em que decidir participar no jogo, que supostamente as coloca de lado ou suspende, implica servir-se de algumas dessas crenças. Aliás, K. Walton rejeita a tese de Coleridge segundo a qual o que se observa na leitura de um romance é uma «suspensão da descrença», assinalando o facto de o leitor nunca se iludir realmente a si próprio. A suspensão da descrença pretende que as pessoas não descreiam completamente no que lêem num romance ou vêem no teatro, o que parece ser falso.

Como não admitir então a possibilidade de conflito e contradição entre as crenças acerca da não realidade dos objectos ficcionais ou de um mundo *make-believe* e da verdade das proposições acerca da existência de estados de coisas nesse mundo? Pode ser que o temor de personagens e eventos ficcionais se fundamente em verdades fingidas, que o leitor ou espectador se imagine e veja coexistindo com certas personagens num mundo fingido, que automaticamente ou deliberadamente se constitua como personagem desse mundo (cf.: K. Walton, 1978: 16-ss), mas não se percebe como a participação do sujeito nesse mundo o torna imune a uma espécie de teimosa presunção de referência e à consciência da inexistência factual do mundo em que supostamente participa. Não é especialmente persuasiva, a partir das palavras seguintes, a tese de que não há qualquer contradição epistemológica entre as crenças e emoções fingidas e a coexistência simultânea de crenças que permitem classificar as primeiras de fingidas:

Quando os leitores e espectadores se tornam ficcionais, não deixam, é claro, de ser reais. Se um leitor ou espectador existe ficcionalmente, também se verifica necessariamente o caso de existir. Assim o nosso ponto de partida é duplo. Nós, por assim dizer, vemos Tom Sawyer do interior e do exterior do seu mundo e isso é feito simultaneamente. O leitor é tal que, ficcionalmente, sabe que Tom assistiu ao seu próprio funeral, e que, ficcionalmente também, se preocupa com Tom e Becky na caverna. Ao mesmo tempo o leitor sabe que Tom e Becky nunca existiram.

Não há aqui nenhuma inconsistência e nada de especialmente misterioso. (idem, 1978 a: 21).

Em síntese a argumentação de K. Walton assenta em duas teses fundamentais. A não possibilidade de interacção física e psíquica entre o mundo real e o mundo ficcional determina a consideração de que, seja o que for que acontece, resultante do confronto com esse mundo ficcional, é vivido nos limites contextuais e convencionais desse mundo. Isto sugere que, embora uma fundamentação cognitiva das emoções seja correcta, as crenças e emoções que se formam, quando se vê um filme ou se lê um livro, não são verdadeiramente genuínas antes se constituindo como actividades mentais fictícias. A impossibilidade de relacionamento cruzado entre o mundo real e o mundo ficcional salvaguardam a possibilidade de as crenças, acerca da realidade de personagens e eventos ficcionais, se apresentarem como factores inibidores das emoções fingidas e como crenças contraditórias relativamente às crenças que determinam estas

últimas emoções. Acreditar na não existência factual de personagens e das suas acções não contradiz a crença na existência ficcional de personagens e acções.

A estratégia de Eva Schaper para, em simultâneo, afirmar que as emoções decorrentes da ficção são genuínas e que não há qualquer contradição entre as crenças acerca do que é um filme, um romance, uma tragédia e uma tela pintada e as crenças sobre as personagens e as acções representadas nesse filme, romance, tragédia e pintura, passa por um comentário da natureza paradoxal e despicienda do fenómeno da «suspensão da descrença». Aparentemente, as pessoas suspendem a descrença em  $p$  quando possuem (ou julgam que possuem) suficiente evidência acerca da verdade ou existência de  $p$  (ou quando, como vimos a propósito da auto-ilusão, acreditar ou suspender a descrença em  $p$  é menos doloroso do que acreditar no contrário, em  $\sim p$ , que é o caso). Ora a razão por que é necessário suspender a descrença ou pretender suspender a descrença perante uma obra de ficção é exactamente inversa à razão que nos leva a suspender as nossas descrenças em relação a situações da vida real. Isto é, é a pouca ou nenhuma evidência acerca da verdade ou existência de  $p$  que obriga à suspensão da descrença em  $p$ , para que, entre outras coisas, se verifiquem certos efeitos, por exemplo, emocionar-me com as acções ou personagens de um filme, romance, tragédia e pintura. Embora se possa argumentar que suspender a descrença em  $p$  não implica necessariamente acreditar em  $p$ , mas por exemplo, confiar ou ser caridoso em relação a  $p$ , é evidente que o fenómeno da suspensão da descrença parece, caso não implique um abandono total das crenças que contribuem para a não evidência e verdade de  $p$ , conviver com a coincidência no sujeito de crenças contraditórias. A razão por que, supostamente, o sujeito não abdica dessas crenças, acerca da inverdade e inexistência de  $p$ , é a necessidade de suspender a descrença em  $p$  e, por isso, não se percebe como o caso, analisado do ponto de vista da suspensão da descrença, não configura a posse de crenças contraditórias acerca do mesmo objecto. Como sugere Eva Schaper suspender a descrença não pode ser equivalente a «acreditar no que sabemos não ser

o caso», nem a «não acreditar no que sabemos ser o caso» (1978: 35). Aliás, as consequências de uma suspensão da crença no estatuto real de *p* (ou o desconhecimento desse estatuto) seria, nalguns casos, catastrófica, o que sugere não só o facto de se verificarem crenças contraditórias, que caracterizam a nossa relação com a ficção, como o facto de elas serem necessárias para que essa relação seja adequada e emocionalmente produtiva:

Só se suspendo a descrença na sua realidade [de personagens e eventos ficcionais] posso razoavelmente ser movido pelo que acontece, e só se mantenho o meu conhecimento da sua não-realidade posso evitar tornar-me o rústico *naïve* que salta para o palco para impedir as personagens, num qualquer drama Jacobeano, de cumprirem os seus propósitos malévolos. (ibidem: 34).

Se é assim, como resolver então o problema da coincidência no sujeito de crenças distintas e aparentemente em conflito. A solução de Schaper consiste em criar uma hierarquia entre crenças, identificando, como de primeira ordem, as crenças acerca das convenções que governam a ficção, as *performances* dramáticas e a pintura e, como de segunda ordem, as crenças, que só são possíveis em virtude das primeiras, a saber as crenças, por exemplo acerca de Desdémona e de Othello, que determinam a resposta emocional do espectador e do leitor ao destino das duas personagens. As crenças de segunda ordem, i. e., acerca de personagens e acções ficcionais, «não implicam uma obrigatoriedade existencial [*have no existential commitment*]» (ibidem: 39), e a suposição dessa característica essencial não é dada pelo nosso conhecimento maior ou menor da existência real ou não de uma história igual à de *Othello*, ou pela certeza de que, naquele momento, Othello não está realmente a matar Desdémona, mas pelas crenças que possuímos acerca do modo de funcionamento das obras de arte e das suas convenções:

Estes dois tipos de crença, longe de serem contraditórios, estão de tal modo [implicados] que as crenças de segunda ordem não poderiam tomar a forma que têm (isto é, não implicando uma obrigatoriedade existencial) a não ser pela obtenção das crenças de primeira ordem. (...) As únicas verdadeiras crenças que devo ter para que possa verdadeiramente possuir crenças de segunda ordem relevantes acerca de Herodes ou Ricardo não são aquelas acerca da existência real de Herodes ou Ricardo, nem acerca da ocorrência real do homicídio. São crenças acerca de *performances* dramáticas, actores, livros, telas ou muros pintados. (ibidem: 39)<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> As personagens Ricardo e Herodes referem-se a *Ricardo III*, de Shakespeare, e ao fresco *A Matança dos Inocentes*, de Giotto, na Capella degli Scrovegni em Pádua.

Assim, sustenta Schaper, em vez de ser necessário suspender as crenças que asseguram a especificidade ficcional de uma determinada obra, numa atitude de auto-ilusão em relação a personagens e eventos ficcionais, é desse conhecimento sempre activo que resultam as crenças de segunda ordem acerca dessas personagens e eventos e as emoções por elas provocadas. Desse conhecimento faz parte a convicção segundo a qual «a questão da existência real de qualquer personagem mencionável [*nameable character*] ou de qualquer evento na obra não se coloca» (ibidem), pelo que uma questão que não se coloca à ficção dificilmente pode contradizer crenças que a ficção promove. O aspecto fundamental do argumento de Schaper é o da inflexão que regista no conteúdo proposicional das crenças de primeira ordem, que não são acerca da relações entre personagens e eventos ficcionais e a realidade, mas sobre convenções artísticas que não incluem «crenças acerca de pessoas de carne e osso às quais certos eventos ocorrem realmente» (ibidem). Mas é mais ou menos claro que isto é assim não porque seja possível justificar realmente os aspectos não incluídos pelas convenções ou determinar o conteúdo necessário e verdadeiro de crenças supostamente assentes nos princípios dessas convenções. É assim pela necessidade de uma explicação do problema das respostas emocionais à ficção, sem que seja necessário admitir quer a suspensão da descrença, quer um processo irracional formado por conteúdos proposicionais não fundados em evidência factual relevante ou fundados em evidência factual contraditória. As emoções são uma espécie de objecto de negociação contratual implicitamente admitida nos termos da convenção dramática, narrativa, e pictórica. Embora eu não acredite realmente que Iago exista, essa questão não se coloca porque a sua relevância epistemológica é excluída por uma qualquer regra pertencente às convenções dramáticas, e, portanto, eu posso indignar-me, odiar ou admirar profundamente Iago, porque acredito, num sentido especial de ter crenças de segunda ordem, na sua existência estritamente ficcional, que salvaguarda um compromisso com a crença na sua existência real.

É objecto de dúvida saber se, pelo recurso do conhecimento implícito ou explícito fornecido pelas convenções, se exclui, do ponto de vista lógico, a contradição e incoerência cognitiva que se instalam entre indignar-se com lago e saber que lago não existe ou não ter de acreditar na existência de lago. Não pode simplesmente imputar-se de insensível e ignorante, relativamente à convenção e à arte, quem, perante alguém aterrorizado com lago, diz: «Calma, lago não existe. Aquele é Kenneth Brannagh». Nos termos da argumentação de Schaper, esta frase é tão incoerente, relativamente à convenção dramática, como uma reacção que implicitamente faz supor a admissão da existência de lago. Ficamos algo surpreendidos pela atitude de alguém que, completamente indiferente ao *Titanic*, *Romeu E Julieta* e *Édipo Rei*, justifica a sua fleumática apatia emocional com a frase «A cena do afundamento do *Titanic* custou \$10 000 000, tudo o resto é ficção», o que pode sugerir que certas emoções, mesmo incoerentes, podem ser adequadas a certas situações<sup>94</sup>, mas a convenção não pode regular e considerar inadequadas reacções como esta. Não é também inteiramente razoável que alguém, a chorar por Desdémona, diga: «Choro por ela e sei que não existe, mas esta questão não se coloca» e, de um modo geral, o que as pessoas sentem, depois de mais uma vez se terem lembrado de que tudo não passa de ficção, é uma espécie de incómodo por não saberem justificar as suas emoções ou acharem que o conteúdo da justificação é caricato. O conhecimento das regras convencionais do género não apazigua ou esclarece estas situações, antes as torna mais enigmáticas e dramáticas.

Não gostamos, contudo, de pensar que a piedade e o temor, a indignação e o enleio se constituem como estados de arrebatamento emotivo, não assentes em quaisquer crenças ou atitudes proposicionais, porque, se assim fosse, esses estados perpetuavam-se para lá da evidência que os justifica e a resposta à pergunta «Porque te sentes assim?» seria sempre «Não sei». Além disso, tratando-se de meros estados de arrebatamento, não se compreende como,

---

<sup>94</sup> «As emoções irracionais podem às vezes ser perfeitamente apropriadas às situações em que ocorrem.» (A. O. Rorty, 1978: 140).

em geral, os sujeitos não agem, nos casos em que hipoteticamente isso seja possível, em conformidade com esses estados emotivos. Uma teoria do entusiasmo e da possessão é eventualmente mais propícia à explicação de alterações de carácter profundas, em relação às quais não é possível estabelecer nexos causais visíveis.

Porque não supor que as emoções resultantes da ficção são de facto incoerentes e irracionais, em virtude de coexistirem com duas crenças contraditórias acerca do mesmo estado de coisas, constituindo-se uma delas como seu fundamento e a outra como suposto factor que deveria inibir a emoção, ou, pelo menos, de exclusivamente se formarem a partir de crenças discordantes relativamente a essas emoções<sup>95</sup>? Provavelmente o maior óbice à admissão de situações de irracionalidade e incoerência advém do facto de considerarmos esses factores como perturbadores do conhecimento, nomeadamente com o modo como a lógica é suspensa por esses fenómenos. Se assim é, esse argumento conduz à defesa da prevenção e exclusão das actividades humanas que se caracterizam pela inconsistência lógica e pela irracionalidade ou que as promovem. Um entendimento da literatura, deste ponto de vista, constitui-se como argumento forte para a consideração da sua irrelevância para uma teoria do conhecimento e da

---

<sup>95</sup> É difícil decidir se o que torna as emoções irracionais, incoerentes e inconsistentes é a, aparente, manutenção de crenças contraditórias ou se é a não fundamentação adequada da emoção numa crença, mesmo que essa crença fosse eventualmente falsa ou ficcional, mas justificativa da emoção. A distinção tem alguma relevância e enfatiza o cuidado desejável a ter com a argumentação que se tem estado a apresentar. Se, por um lado, uma pessoa nunca precisa de equacionar a crença na realidade das personagens e eventos ficcionais para se emocionar com eles, então é possível entender o fenómeno como sendo irracional ou, com mais propriedade, como *não racional*, porque a emoção coexiste apenas com a crença de que as personagens e eventos ficcionais não são reais, o que é algo paradoxal. Ninguém diz: «Eu choro por Édipo, porque não existe». Se a emoção se confronta com dois tipos de crenças contraditórias acerca do mesmo objecto, então ela é irracional pela contradição entre as crenças. A frase que regista esta perplexidade é: «Eu choro por Édipo, mas sei que não existe». A razão pela qual é muito difícil decidir entre estas duas versões do problema deve-se ao facto, já várias vezes referido a propósito de procedimentos mentais, de não ser simplesmente e pacificamente aceitável que nós nunca precisamos de acreditar na existência real das personagens, porque de facto isso acontece ou achamos e declaramos que acontece. É que actividades mentais, como crenças, intenções e deliberações, não são coisas que acontecem ou não acontecem antes de uma certa acção ou emoção, mas são coisas imputadas *a posteriori* ao sujeito que age e se emociona, em virtude do carácter público das suas acções e emoções e de padrões de racionalidade que certas descrições têm de observar.

Achamos menos interessante uma versão do problema que sustenta a ausência de contradição entre não se acreditar na realidade de Édipo, mas acreditar-se na realidade ficcional de Édipo, por ser menos óbvia nesta versão uma explicação persuasiva da natureza das emoções, que é o que realmente nos preocupou nesta segunda parte do capítulo. Estas emoções, embora com particularidades específicas, não são propriamente ficcionais e, além disso, se as emoções se constituem como atitudes proposicionais, um entendimento holístico da mente não pode admitir como normal uma fundamentação ficcional de uma emoção real. Mesmo admitindo que as emoções do espectador e leitor são ficcionais parece, apesar de tudo, haver uma diferença na índole ficcional das emoções ficcionais do leitor e espectador e das emoções ficcionais das personagens.



ameaça que representa para o funcionamento lógico das atitudes proposicionais das pessoas. De facto, se não aceitarmos as soluções já apresentadas para a resolução do problema das respostas emocionais à ficção, nem introduzirmos nenhuma particular qualificação do tipo de incoerência e irracionalidade que eventualmente as caracteriza, comprometemo-nos com a tese de que a literatura e a arte em geral não são aconselháveis aos seres humanos. Como diz Don Mannison, se a incoerência, a inconsistência e a irracionalidade caracterizam o modo como nos relacionamos com a arte, então a educação artística é um paradoxo:

Há um conselho que se pode dar a qualquer pessoa que se queira ver tão livre quanto possível da incoerência e inconsistência: parar de beber, estudar lógica e ficar longe de obras de arte como *Anna Karenina*. (1985: 80).

De um modo muito estranho, é neste dilema que a argumentação de Colin Radford (1975) nos abandona, sem contudo sugerir que devemos deixar de ler romances, ver tragédias ou ir a museus. Depois de resumir e criticar algumas das posições já aqui comentadas, Radford conclui:

O facto de sermos comovidos de certos modos por obras de arte, embora nos seja muito 'natural' e nesse sentido inteligível também, envolve-nos em inconsistência e por conseguinte na incoerência. (1975: 78).

Mas qual é a particularidade específica desta inconsistência? Não pode ser o facto de as nossas emoções resultarem de crenças falsas, uma vez que na vida real também nos podemos emocionar, em virtude de crenças falsas. Uma vez que isso acontece porque essas crenças nos são induzidas, outras vezes estamos enganados ou, no caso que configura irracionalidade, passamos a acreditar conscientemente em algo que sabemos não ser o caso, como acontece com a auto-ilusão. Mas, de um modo geral, quando percebemos que os nossos sentimentos e emoções se devem a crenças falsas, esses estados emocionais deixam de existir. Isto nem sempre acontece na ficção, porque, quando começamos a ler um livro ou a ver um filme, já sabemos que os eventos e personagens motivam crenças falsas, ou pelo menos não exigem qualquer tipo de crença acerca da sua existência real, e nem por isso deixamos de nos emocionar. A inconsistência também não pode ser explicada por um abandono à ficção e à

imaginação. Num certo sentido, aliás, se essa for a explicação, deixa de haver qualquer inconsistência ou incoerência e a relação com a arte faz-nos retroceder a uma espécie de estado infantil.

De facto, tal como acontece com a auto-ilusão, em que a crença em  $p$  motiva a crença simultânea em  $\sim p$ , ou com a *akrasia*, em que se age intencionalmente e conscientemente, contra as melhores intenções e contra as melhores razões da acção alternativa à que se decide realizar, o que caracteriza as respostas emocionais à ficção é a presença de emoções que, aparentemente, não são sustentadas pelas crenças relevantes acerca dos objectos dessas emoções. Como vimos, aquando do estudo de Davidson, estes fenómenos não são necessariamente acompanhados por uma tensão epistémica ou moral no interior do sujeito e, num certo sentido, como também se sugere na passagem anterior, são 'naturais' e muitos deles não têm consequências especiais na configuração moral da pessoa e na sua vida quotidiana. Estes fenómenos também não implicam o esquecimento das verdadeiras razões e causas das acções e das crenças, que se deveriam ter e realizar, e, contrariamente à sugestão de Aristóteles, não são habitualmente consequência de um qualquer estado de alteração física ou psíquica. Não precisamos de estar bêbedos, sonolentos, irremediavelmente apaixonados ou a ouvir o som da flauta, para nos emocionarmos com *Romeu E Julieta*. Em alternativa a esta explicação, que acaba por desvirtuar qualquer fenómeno de irracionalidade, talvez a sugestão da partição mental, proposta por Davidson, seja aqui uma hipótese razoável de explicação do modo de funcionamento das emoções decorrentes da ficção. A surpresa e enigma que as emoções artísticas suscitam parecem de facto decorrer de uma compreensão holística da mente que, por um lado, não vê as atitudes proposicionais como essencialmente independentes entre si e, por outro, tende a compreender e justificar as acções e as emoções na dependência dessa descrição mental. Se o facto de nos emocionarmos com Desdémona não implicasse ter alguns pensamentos acerca da honestidade e do amor de Desdémona, da injustiça e violência

cometidas por Othello, como se as virtudes de Desdémona e os erros de Othello fossem reais, não havia nada de especialmente enigmático com o facto de nos emocionarmos com Desdémona. Tratava-se de um caso clínico, de uma compulsão ou de uma mera reacção psicofisiológica coincidente com circunstâncias de um certo tipo. A ocorrência dos casos que interrogam a teoria holística da mente, entre os quais situamos agora o das respostas emocionais à ficção, não é suficiente para deixar de considerá-la uma boa teoria, mas obriga à consideração de outras sugestões. Ao aceitar como hipótese uma estrutura parcelar da mente, em que a relativa independência e funcionamento holístico de cada parcela não é, no entanto, suficiente para resguardar a imunidade dos conteúdos mentais de uma parte da interferência de fenómenos que acontecem numa parte vizinha, Davidson possibilita uma explicação da ocorrência da irracionalidade que, por um lado salvaguarda a especificidade dilemática do fenómeno e, por outro, torna invisíveis grande parte dos fenómenos mentais que condicionam as nossas acções e emoções. É que um acesso à visibilidade das operações de intromissão que se verificam entre partes da mente é insusceptível de acontecer, a não ser através de uma metodologia interpretativa muito próxima da psicanálise que não parece ser aqui o procedimento pretendido. Mas este aspecto é responsável pelas dificuldades que se enfrentam quando se pretende falar da(s) outra(s) parte(s) da mente e do seu funcionamento, uma vez que, embora supostamente distintas e com modos de funcionamento diferentes, só podemos falar delas nos termos e segundo as regras que julgamos apropriados à descrição do mental, cujos mecanismos supostamente conhecemos. Por exemplo: Davidson não abdica de uma teoria holística da mente, mesmo quando propõe a partição do mental.

A estabilidade e coerência da parte do universo mental a que temos acesso podem ser afectadas pela suficiência relativa e mais modesta de outras partes e conteúdos invisíveis cujo cumprimento efectivo dos fenómenos aí verificados necessita de outros instrumentos e meios não possuídos. Quando isto acontece, podemos ficar surpreendidos com algumas das nossas

reações, ações e crenças cuja explicação etiológica só pode ficar pela metade. No caso específico das emoções que decorrem das obras de arte e, em particular, das emoções trágicas, talvez um entendimento exclusivamente cognitivo das emoções dificulte a compreensão das suas causas e obrigue a explicações que se enredam em subtis distinções, relacionadas com a ficção e a realidade, que não iludem a estranheza do fenómeno. Com isto, porém, não quero sugerir que as emoções não são sustentadas por crenças relevantes acerca dos conteúdos dessas emoções, antes quero propor que pode haver algo mais que interfira com essas crenças, funcionando, nos termos de Davidson, como causa (perceptual) das emoções, mas não como a sua razão (mental). Vimos que Aristóteles não despreza por inteiro a possibilidade de uma determinação perceptual, sobretudo da visão, das emoções e que esse é um aspecto importante para explicar determinados comportamentos dos animais. Talvez seja um aspecto igualmente pertinente no caso das emoções resultantes de objectos artísticos e a sua não consideração implica uma dificuldade acrescida na conciliação entre crenças falsas ou contraditórias e emoções que de facto se verificam. Por outro lado, a plausibilidade desta sugestão justificaria um entendimento essencialmente cognitivo da catarse que assim se constituiria como fenómeno que convoca, como antídoto — Freud chamar-lhe-ia mecanismo de defesa ou activação do princípio da realidade — para uma reacção essencialmente física, os conteúdos das crenças do indivíduo. É aliás este o sentido que, como já referi, Epicuro atribui à catarse, um processo pelo qual se clarificam os problemas decorrentes da filosofia natural. Como já antes referi, é especialmente sugestivo considerar que, deste ponto de vista, é em alguns momentos, em que o nosso comportamento se aproxima do inumano e da nossa identidade animal, que a nossa humanidade assume uma particular evidência pessoal e social. Mas este aspecto também deve motivar uma consciência acerca da instabilidade a que as noções e ideias de identidade pessoal, estabilidade do eu e permanência da pessoa estão sujeitas.

Na realidade, o único problema das emoções decorrentes da literatura é a coincidência no sujeito de crenças contraditórias e a consideração óbvia de que (porque localizamos na crença a justificação proposicional da emoção) as emoções resultantes encontram conteúdos mentais que as não justificam. Tal como com a auto-ilusão em que a aporia consiste no facto de a mesma pessoa ser simultaneamente aquele que ilude e o iludido, as respostas emocionais à ficção não colidem com a descrença e a crença no estado de coisas ou personagens que as motivam. Este, contudo, não é um estado essencialmente deceptivo e a sua irracionalidade ou incoerência não residem aí, mas antes um estado de recusa de um conhecimento. É sobre o que motiva essa recusa que é necessário pensar, não para que ela seja evitada, mas para que as emoções sejam percebidas. De facto, a não recusa desse conhecimento e sua sistemática actualização tornariam neurótica, frustrante e insuportável qualquer experiência com a arte. Na sua forma de recusa de um conhecimento relevante sobre um estado de coisas, emocionar-se com uma tragédia é, simultaneamente, um acto de cepticismo e de denegação do cepticismo por um processo de projecção e reacção empáticas. Era como se as melhores razões para sermos cépticos se constituíssem como os maiores motivos para aceitarmos (mais do que acreditarmos) outras criaturas, ficcionais ou não, como seres humanos. Mas esta recusa é também um processo consciente que impede uma espécie de expansão holística de todos os efeitos que se seguiriam à adopção de crenças falsas e a emoções incoerentes. As pessoas não só não podem, como, supostamente, não querem salvar a heroína do filme, e o nosso temor não nos impele a fugir da plateia ou a correr mundo para salvar todas as damas em aflição<sup>96</sup>. De igual modo, os espectadores e leitores qualificam de algum modo as asserções acerca da natureza

---

<sup>96</sup> Não é raro, contudo, observar atitudes de pessoas que limitam o seu acesso a certos objectos de arte com o intuito de não se confrontarem com reacções emotivas, que consideram surpreendentes, inexplicáveis, indesejáveis e inconsequentes. É difícil explicar o comportamento de uma pessoa que evita, por exemplo, (bons) filmes de terror, para não experimentar emoções e sentimentos que considera indesejáveis. Podemos supor, para complicar o exemplo, que essa pessoa sacrifica um encontro decisivo com aquela que julga ser a sua cara metade (e que é amante deste tipo de filmes) em virtude dos seus receios e reacções. Consideradas todas as coisas, entre as quais não serem fundamentados os seus receios por tudo não passar de ficção, seria sensato ter ido ao filme. Pode admitir-se que não ter ido ao cinema foi um acto acrático, decorrente de uma prospectiva irracionalidade emotiva, que já se conhece de experiências anteriores.

moral das personagens e das acções de um romance, não julgando Kenneth Brannagh um mau carácter, em virtude do lago(-Kenneth Brannagh). Até na vida real uma acção acrática e um acto de auto-ilusão não perturbam de modo absoluto a coerência mental do sujeito e a lógica causal que determinam as suas acções posteriores.

Admitir a possibilidade de serem as emoções resultantes da ficção, casos de incoerência e irracionalidade emotiva, permite também a sugestão de tentar perceber certos fenómenos de irracionalidade, a auto-ilusão e o *wishful thinking*, por exemplo, como actividades *sub specie* da ficção.

Intuitivamente aceitamos sem grande debate que quem se auto-ilude e quem toma por real e verdadeiro o objecto dos seus desejos vive uma realidade ficcional. Aliás, certas pessoas que se auto-iludem ou acreditam na realidade do que desejam não o fazem em todas as circunstâncias da vida quotidiana, limitando os seus procedimentos, emoções e crenças peculiares a certos contextos ou a uma vida privada. Interessantemente também, certas razões da auto-ilusão e de *wishful thinking* coincidem com algumas das razões por que as pessoas vão ao cinema ou lêem um romance. Num caso e noutro, pessoas não completamente alienadas dizem querer esquecer o dia que passaram, descontraírem-se, imaginar-se noutro mundo, acreditar que poderiam ser outra pessoa. (Talvez o caso mais recente e emblemático deste fenómeno seja a fama que os concursos de *karaoke* têm.)

Como Jerry Guthrie refere, em «Self-deception and emotional response to fiction» (1981), entender o fenómeno da auto-ilusão como uma espécie de ficção conduz à ideia de que as vidas de algumas pessoas são obras de arte, privadas e ou públicas. Do mesmo modo, alguns textos cujo objecto fundamental é a vida e o estabelecimento de uma identidade são, paradoxalmente, excelentes candidatos a obras de ficção, em virtude de uma actividade de intermitente ou sistemática auto-ilusão<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> É, por exemplo, o caso das autobiografias em que, mais do que se relatar a vida, se cria uma vida. Como de Man persuasivamente sugeriu, o texto autobiográfico e o texto ficcional, em geral, adquirem uma «produtividade

Por outro lado, entender as reacções emocionais à ficção como formas particulares ou especiais de auto-ilusão acomoda a compreensão de uma explicação comum dessas emoções e integra-as, depois do que se sugeriu acerca de auto-ilusão como obra de arte, num contexto mais vasto do leitor e espectador como criadores de ficção. A identificação com as personagens e os eventos de um romance é um processo geralmente referido como factor que racionaliza as nossas emoções. Mas no que pode consistir esta identificação ou o que é que a permite? Acerca do que pode ser uma identificação já possuímos vários indícios. Identificação é um processo de reconhecimento do outro como passível de ser configurado pelos predicados que julgo caracterizarem-me. O que permite a um espectador identificar-se empaticamente com as personagens e os eventos de uma tragédia ou de um filme é muito provavelmente, como Michael Weston diz, a consideração da possibilidade de os seres humanos serem colocados em certas situações que correspondem a possibilidades de vida humana:

Aquilo a que eu respondo (...) é, por assim dizer, a uma possibilidade de vida humana percebida através de uma certa concepção dessa vida. Não estou a reagir a eventos que acredito terem acontecido, porque 'possibilidade' aqui não é uma expressão de uma predição [*an expression of a prediction*]. (1975: 86).

---

referencial», i. e., fazem com que algo que não é o caso passe a ser. (Este é aliás o sentido original de ficção e, como vimos, uma das descrições de mimese para Aristóteles.) O texto autobiográfico deveria, no entanto, pelas regras convencionais que supostamente o configuram, furtar-se a esse modo de funcionamento dos enunciados: «A autobiografia parece depender de eventos reais ou potencialmente verificáveis de um modo menos ambivalente do que a ficção. Parece reportar-se a um modo mais simples de referencialidade, de representação, e de diegese. (...) Mas estamos nós assim tão certos de que a autobiografia depende da referência, tal como uma fotografia depende do seu assunto ou uma pintura (realista) do seu modelo? Assumimos que a vida *produz* a autobiografia como um acto produz as suas consequências, mas não podemos sugerir, com igual justiça, que o projecto autobiográfico [*autobiographical project*] pode ele próprio produzir e determinar a vida e que o que quer que o autor *faça* é de facto governado pelas exigências técnicas do auto-retrato [*self-portraiture*] e portanto determinado, em todos os seus aspectos, pelos recursos do seu *medium*?» (P. de Man, 1984: 68-69).

É claro que o argumento de de Man não é essencialmente que o autor de uma autobiografia se auto-ilude acerca da sua existência que conhece, recorda e refere, de um modo mais ou menos fidedigno, mas que isso é operado pela própria linguagem para lá do que seriam as verdadeiras intenções do autor.

A avaliar pela argumentação de E. H. Gombrich em *Art & Illusion*, até a uma pintura realista se podem, num certo sentido, aplicar as palavras de de Man. Gombrich assinala a dependência técnica e temática de esquemas (*schemata*), que vão sendo repetidos e corrigidos pelos artistas e se intrometem na maneira como estes supostamente vêem e representam a realidade e no modo como o próprio real passa a ser. Interessantemente a justificação que Gombrich encontra para a pertinência do seguimento destes esquemas é aristotélica. Aquilo que interessa à arte não é o particular, mas sim o universal e é este universal que o esquema, por oposição à cena particular, ao acidente e ao modelo, permite representar: ...«é possível que até um mestre como Rubens possa ter sido influenciado nos seus retratos de crianças, mesmo nos retratos dos seus filhos, pelo esquema de proporção que aprendeu na sua juventude. Aqui confrontamo-nos com o problema real destes métodos de ensino: a relação entre o universal e o particular.» (1959: 143).

Não se percebe exactamente como certas possibilidades se podem furta à predição e ao cálculo de probabilidades, mas, aparentemente, a crença na sua não ocorrência passada iliba-as do cálculo de probabilidades. Seja como for estas possibilidades só são cogitáveis dentro de uma qualquer concepção de vida humana, que pressupõe uma identificação com os seres que habitam essa concepção de vida humana. Identificar (personagens), identificar-se com (personagens) e identificar (personagens) como (seres humanos) são processos de resolução das diferenças por uma espécie de substituição e percepção da intermutabilidade de alguns predicados de seres inicialmente e fundamentalmente distintos. Os sintomas físicos e psíquicos desses processos mentais são emoções que acontecem sem que por um momento tenhamos de pensar que Édipo ou Desdémona existem. Talvez no entanto esta inexistência factual seja preenchida pelo próprio sujeito, que se emociona, e isso seria também um modo de caracterizar um processo de identificação e metamorfose, pela imaginação, em que fundamentalmente ter pena por Édipo seria equivalente a ter pena por mim próprio que, ao contrário de Édipo, sou real. Como diz Rousseau, acerca de piedade, reconhecimento dos outros e cepticismo:

A piedade, embora seja natural ao coração do homem, poderia permanecer eternamente num estado de inactividade se não fosse activada pela imaginação. Como é que nos deixamos envolver pela piedade? Transportando-nos para fora de nós próprios e identificando-nos com o ser sofredor: nós sofremos na própria medida em que pensarmos que ele sofre e não é em nós mas nele que sofremos. (...) Como poderia eu sofrer ao ver outra pessoa sofrer se não soubesse que ela sofre realmente ou desconhecesse o que há de comum entre mim e ela? (...) Todo aquele que for incapaz de desenvolver as capacidades de imaginação [do pensamento] só se conseguirá sentir a si mesmo e viverá isolado no meio do género humano. (1781: 71).

A insistência de Aristóteles na verosimilhança, na plausibilidade e na semelhança parecem dever-se também à relevância de processos de identificação na verificação da piedade e do temor. O que, no entanto, é ainda mais interessante é que Aristóteles talvez sugira que ter certas emoções é participar tecnicamente num processo artístico.

Na discussão dos modos de expressão que devem ser privilegiados pela elocução poética, Aristóteles enfatiza o uso das metáforas e justifica a sua posição com o argumento de que «fazer metáforas é ver ou perceber bem as semelhanças» [*metapherein to omoion theōrein estin*] (*Poética*, 1459a8). Que assim seja percebe-se pelo facto de ter medo e piedade implicar



ser sensível a certas semelhanças e, portanto, possuir uma competência metafórica. Na *Retórica*, diz-se que a piedade é um sentimento que toma o semelhante como objecto (cf.: 1386a, [II. viii. 13]) e na *Poética* o mesmo é dito relativamente a ter medo (cf.: 1453a5). Perceber semelhanças e possuir uma capacidade metafórica envolvem não apenas uma competência cognitiva apurada, mas também algo de conscientemente deceptivo e auto-deceptivo em relação à natureza específica dos elementos que se consideram semelhantes. Realmente Aquiles não é um leão e pode acontecer que alguém que perceba a frase «Aquiles é um leão» e não conheça a *Ilíada* ou tenha uma dificuldade em perceber semelhanças considere a frase um absurdo, pense que há um leão chamado Aquiles ou seja indiferente ao conselho, que alguém lhe dá, para ter cuidado em relação ao poder e força de Aquiles. O modo como fazer metáforas e ter medo ou piedade se relacionam com formas particulares de auto-ilusão e com a ficção resulta claro da análise de uma frase como «Eu sou um leão». Trata-se de um enunciado que pode ser uma metáfora, uma frase que assenta em crenças contraditórias (sou muito fraco e não sou), resultante do pavor que me causa a consciência de ser muito fraco, a assunção de uma convicção fundada num desejo não justificado e uma ameaça na afirmação de um poder que se possui ou não, com o objectivo de provocar medo. Este medo, no entanto, só pode resultar do reconhecimento da propriedade desta metáfora, em relação à pessoa que diz a frase, e do reconhecimento de uma semelhança entre essa pessoa e mim, com a excepção de que eu não posso dizer «Eu sou um leão» ou não posso imaginar-me como suporte de alguns predicados que caracterizam os leões.

Se perceber semelhanças é uma tarefa condicionada por problemas visuais, dificuldades teóricas, também é claro que estabelecer algumas semelhanças é um modo de resolução das limitações de amplitude visual impostas pela dimensão e peculiaridade dos objectos. Muitas vezes uma metáfora serve para configurar objectos ou seres cuja totalidade é ainda um enigma visual e conceptual. Aquilo que é determinante nas semelhanças estabelecidas não é a

percepção de uma inteira comunhão ontológica de objectos distintos, ou uma identificação absoluta de características. Se assim fosse, fazer metáforas seria muito fácil ou talvez impossível porque profundamente deceptivo, uma vez que os objectos e os seres seriam substituíveis incessantemente. Esta é uma situação que, como vimos, a ocorrência das emoções trágicas demonstra não se verificar, pois a emergência dessas emoções, embora decorrente da consideração de semelhanças que perturbam o esclarecimento ontológico dos seres, assenta também na consciência da radical diferença entre pessoas a assistir a uma tragédia, pessoas na vida real e personagens. Curiosamente o interesse das metáforas parece ser directamente proporcional à natureza menos conspícua das semelhanças que permitem essas metáforas e, por isso, é que a teoria tem de possuir bons olhos e que também não é necessário assistir a cenas de absoluto terror ou confundir representação com a vida real para sentir medo ou piedade. Mas este aspecto denuncia uma espécie de funcionamento sinedóquico, e portanto selectivamente discriminatório, das operações metafóricas e, por extensão, das emoções. Não é essencialmente a apreensão do todo dos objectos que permite uma relação entre os mesmos, mas a apreensão de um aspecto particular ou de um conjunto limitado de aspectos singulares, ou a afectação perceptual causada por um elemento ou uma imagem, que se isolam e possibilitam uma metáfora ou uma emoção. A única instabilidade que resulta desta equação, em que nem todos os elementos são relevantes, é que nada obriga a que tenhamos uma compreensão parcelar dos objectos ou seres que passamos a relacionar ou em relação aos quais nos emocionamos. De um modo geral, não procedemos a uma justificação das metáforas que fazemos, por exemplo «Aquiles é um leão, porque é forte», nem discriminamos, de modo abstracto, o aspecto ou o conjunto de aspectos que explicam as nossas emoções face ao destino de Desdémona: emocionamo-nos com Desdémona e tememos por ela. Estes dados contribuem talvez para ideia de que fazer metáforas e emocionar-se dependem tanto do teórico ou do espectador como da especificidade dos objectos ou dos factos e de que, por isso, não se

verificam nem actos de manipulação cognitiva, perante metáforas, nem arrebatamentos emotivos, de uma irracionalidade «não controlada», do mesmo modo que, por exemplo, há actos involuntários por constrangimento ou ignorância dos agentes.

Em vez de arrebatamento emotivo e cognitivo, talvez seja preferível falar numa espécie de generosidade visual do teórico, do espectador e do próprio personagem que, ao adquirir uma amplitude visual mais lata, percebe de outro modo a sua vida, como um todo com uma certa extensão e ordem. Esta generosidade não é «cristã», no sentido em que, ao reagirmos de certo modo, ao percebermos certas semelhanças, dispensamos algum crédito de humanidade e identificação aos outros e a nós mesmos. O sentido desta generosidade aproxima-se de algumas características da virtude grega da *megalopsykhia*, descrita na *Ética A Nicómaco* 1123b. A *megalopsykhia* é uma virtude estranha porque não é exactamente visível como deva ser praticada e possuída, i. e., não é fácil perceber que tipo de disposição face às acções e às paixões é adequado para se possuir grandeza de alma ou, na tradução latina do termo grego, magnanimidade. Mas da descrição de Aristóteles é claro que ser magnânimo é condicionado por uma determinada capacidade de olhar as coisas e pela existência de certas coisas. Aristóteles começa de facto por dizer que a *megalopsykhia*, sendo uma virtude com uma extensão ampla, tem por objecto as coisas grandes e que, entre outras razões, isso se deve ao facto de as coisas grandes ou com uma extensão determinada serem belas, ao contrário das coisas ínfimas e pequenas, como aliás já comentámos acerca de uma passagem na *Poética* (1450b35). O que é menos claro é se a grandeza destas coisas que suscitam o interesse do homem magnânimo existe para lá do seu olhar, sendo passiva a sua recepção, ou se as coisas são feitas grandes em virtude do olhar magnânimo e da *megalopsykhia* deste homem. Esta última hipótese parece ser, na realidade, o entendimento essencial da atitude magnânima como se percebe do comentário de S. Tomás à passagem da *Ética A Nicómaco* a que nos estamos a referir: *idest ut magna faciat et magna ei fiant* — «isto é para que faça as coisas grandes e para que grandes lhe

pareçam / para que grandes coisas lhe aconteçam»<sup>98</sup>. O aspecto interessante desta actividade que insufla de grandeza de alma e, portanto, de vida as coisas e as acções é que, como é dito em 1125a10, aquilo que o homem magnânimo gosta mais de possuir são coisas inúteis e belas [*ta kalla kai akarpa*] porque elas evidenciam melhor a autarcia desse homem. O objectivo da sua magnanimidade é a consciência da sua independência em relação às coisas que o seu olhar magnânimo observa e transforma. Entre a arrogância e a emoção há aqui uma fronteira muito ténue.

Talvez Aristóteles não tivesse dificuldade em concordar que as metáforas e as tragédias são coisas inúteis e belas: belas porque, como um animal belo, implicam uma dimensão particular e, sobretudo, uma apreensão ou construção de uma totalidade orgânica até aí inconspícuas; inúteis porque não possuem efeitos para além de proporcionarem um reconhecimento indirecto de uma autonomia de quem observa e de quem é observado. É também por esta razão que, em relação à literatura, Aristóteles é tão diferente de Platão e que esta tese não é sobre os efeitos morais da literatura.

Neste capítulo, procurei demonstrar o modo como o vocabulário e argumentação éticos esclarecem conceptualmente a argumentação da *Poética* e como o entendimento de acção que a *Poética* nos dá é, simultaneamente, complementar e distinto da compreensão de acção na *Ética A Nicómaco*, cujo estudo ocupou o primeiro capítulo. No entanto, a estratégia adoptada não foi a de uma defesa de um entendimento ético da literatura ou da crítica. Os principais objectivos foram demonstrar como a descrição de acção, que Aristóteles defende na *Poética*, complementa a análise parcelar de acção, que se apresenta na *Ética A Nicómaco*, e esclarecer a concepção aristotélica do que se constitui *uma acção*, do ponto de vista da tragédia. Mais do que

---

<sup>98</sup> Tomás, *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nic. Expositio*, § 736, editado por R. M. Spiazzi, Turim e Roma, 1949, citado a partir de *Éthique À Nicomaque*, página 186, nota 3, tradução de Jean Tricot.

um entendimento circunscrito e limitado das relações causais de uma acção, o que Aristóteles sugere é a dependência da acção da capacidade de produzir narrativas coerentes acerca da vida de uma pessoa e de uma personagem e isto implica que certas pessoas e personagens não podem realizar certas acções ou que o entendimento das suas acções está limitado à descoberta de novos géneros de textos. O que não pertence à vida de um homem não é o que ele não tenha realmente realizado ou intencionado, mas o que introduz cesuras narrativas tão profundas que é caso para saber se uma pessoa que realizou essas acções e teve essas intenções é a mesma pessoa. Este aspecto introduz algumas objecções à pertinência teórica dos dois capítulos anteriores, na medida em que nós nunca podemos com uma certeza, para lá de todas as explicações e narrativas possíveis, saber qual é a coerência ou incoerência e irracionalidade de uma acção<sup>99</sup>. O factor que, num certo sentido, arbitra esta indecisão é a emoção correspondente. Na *Poética*, Aristóteles desenvolve uma ideia, sempre presente na *Ética A Nicómaco*, que consiste no facto de a índole de uma acção ser aferida pelo tipo de efeitos que provoca. A verificabilidade desses efeitos ou não constitui-se como critério que contribui para a consideração ou não dos outros como seres humanos e para a avaliação das suas acções. Isto inspira a tese de que os limites das nossas emoções definem os limites do reconhecimento humano, mas a verificação de emoções em relação a objectos, que não são propriamente reais nem humanos, perturba uma definição exacta de pessoa, ser humano e personagem. É neste momento que percebemos que uma estratégia particular para iludir algumas dúvidas cépticas, convoca para a discussão algumas pertinentes objecções do cepticismo.

---

<sup>99</sup> Bernard Williams refere este aspecto no comentário à *akrasia*: «As descrições relevantes do que aconteceu estão disponíveis, em muitos casos, apenas retrospectivamente, como parte de uma interpretação que estabelece ou restabelece as identificações de cada um e a maior importância de uma razão face a outra. Consequentemente, saber se um episódio foi realmente um episódio de *akrasia* depende crucialmente de entendimentos posteriores. Um homem casado com uma relação com outra mulher e procurando pôr-lhe um fim pode achar-se vacilante [*wavering*] nessa tentativa e encontrar-se com a sua amante quando tinham decidido não o fazer. Se ele termina a sua relação com a mulher, ele pode considerar esses episódios como acráticos. Mas, se no fim, ele e a mulher se separam, e ele vai viver com a sua amante, pode ser que esses episódios não contem como acráticos, mas como indícios [*intimations*] do que se veio a provar serem as suas razões verdadeiramente fortes.» (1993: 45).

Na segunda parte deste capítulo, sugeriu-se a ideia de que a legitimidade deste processo de configuração e identificação de personagens, seres humanos e acções, através de certas reacções emotivas, coincide com a possibilidade da incoerência e irracionalidade. Procurou-se deste modo estabelecer uma relação com a argumentação do segundo capítulo em que se descrevem certos fenómenos de irracionalidade na formação de crenças e na acção. Como terá resultado claro, o modo como as reacções emotivas à mimese e à ficção esclarecem alguns aspectos específicos das aporias descritas no segundo capítulo é simétrico ao modo como os episódios, que permitem a descrição dessas aporias, afectam a compreensão particular das emoções relacionadas com objectos artísticos. Assim, é evidente que o objectivo fundamental não foi o de resolver estes problemas ou sugerir que existem lugares privilegiados para a sua resolução e a única conclusão legítima é que estes fenómenos de irracionalidade e incoerência caracterizam possivelmente a nossa relação com os produtos da ficção e da mimese e são comuns na vida quotidiana. É claro que há aqui uma diferença entre ocorrências que são entendidas como assaltos à coerência lógica desejável do pensamento e da acção e reacções que, seguindo Aristóteles, são tecnicamente necessárias, embora possivelmente irracionais. A consolação possível, para quem não esteja especialmente receptivo a esta tese, nem se sinta muito confortável com ela, é que a irracionalidade e a incoerência podem muito bem ser obras de arte e que, portanto, o reconhecimento dos outros e da sua existência não é tanto uma actividade cognitiva, que sobrevive ao cepticismo, mas uma actividade poética.

## Bibliografia citada

(A data que referencia a citação é a da primeira edição do texto, que pode não ter sido a utilizada. Entre parênteses rectos, encontra-se o título original do texto ou a obra original onde foi publicado o ensaio citado, no caso de se tratar de um ensaio. Sempre que possível, utilizaram-se edições bilingues dos textos clássicos e, em alguns casos, mais do que uma edição. A tradução dos excertos dos textos clássicos toma por isso como referência a sua tradução noutras línguas, mas sempre que se julgou pertinente, introduziram-se alterações nessa tradução, devidamente justificadas em nota.)

AGOSTINHO, *Confessiones*, ed. bilingue crítica e anotada por Angel Custodio Vega, O. S. A., *Las Confesiones*, Madrid: BAC, 1991

———, *[De Civitate Dei]*, trad. e pref. José Dias Pereira, *A Cidade De Deus*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000

ALLEN, R. E., 1996, «The Protagoras — comment», in: PLATO, *Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, trad. R. E. Allen, New haven and London: Yale UP

ANNAS, Julia, 1980, «Aristotle on pleasure and goodness», in: *Essays On Aristotle's Ethics*, ed. Amélie O. Rorty, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1980, 285-299

ANSCOMBE, G. E. M., 1957, *Intention*, London, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2000

———, 1958, «Modern moral philosophy» [*Philosophy* 33, 1958] in: *The Collected Philosophical Papers – Ethics, Religion, And Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, 26-42

ARISTÓTELES, *De Anima*, [*ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ*], trad. e notas de E. Barbotin, *De L'Ame*, Paris: Les Belles Lettres, 1980

———, *De Motu Animalium*, [*ΠΕΡΙ ΖΩΙΩΝ ΚΙΝΗΣΕΩΣ*], trad. E. S. Forster — Loeb Classical Library, *The Movement Of Animals*, London, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1937, [1998]

———, *Ética A Nicómaco*, trad. Jean Tricot, *Éthique À Nicomaque — EN*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990

———, *ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ*, trad. H. Racham — Loeb Classical Library, *Nicomachean Ethics*, London, Cambridge, Mass.: Harvard UP, [1926], 1999

———, *Ética A Eudêmo*, trad. Vianney Décarrie, *Éthique À Eudème — EE*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984

———, *Historia Animalium*, [*ΤΩΝ ΠΕΡΙ ΤΑ ΖΩΙΑ ΙΣΤΟΡΙΩΝ*], ed. e trad. D. M. Balme — Loeb Classical Library, *History Of Animals Books VII-X*, London, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991

———, *ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ*, trad. J. Hardy, *Poétique*, Paris: Les Belles Letres, 1985

———, *ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ*, trad. António Campelo Amaral, Carlos de Carvalho Gomes, *Política*, Lisboa: Vega, 1998

———, *Política*, ed. e trad. Ernest Baker, *The Politics Of Aristotle*, London, Oxford, N Y: Oxford UP, [1946], 1958

———, *ΤΕΧΝΗΣ ΠΡΟΤΟΙΚΗΣ*, trad. John Henry Freese — Loeb Classical Library, *The 'Art' Of Rhetoric*, London: William Heinemann Ltd.; Cambridge, Mass.: Harvard UP, [1926], 1967

AUERBACH, Erich, 1946, [*MIMESIS Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*], trad. Cornélius Heim, *Mimésis — La Représentation De La Réalité Dans La Littérature Occidentale*, Paris: Gallimard, 1968

AUSTIN, J. L., 1946, «Other Minds», in: *Philosophical Papers*, eds. J. O. Urmson e G.J. Warnock, Clarendon: Oxford UP, 3ª ed., 1979, 77-116

———, 1956-57, «A plea for excuses», in: *Op. Cit.*, 1979, 175-204

———, 1966, «Three ways of spilling ink», in: *Op. Cit.*, 1979, 272-287

BITTNER, Rüdiger, 1992, «One action», in: *Essays On Aristotle's Poetics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton: Princeton UP, 1992, 97-110

BOOTH, Wayne C., 1988, *The Company We Keep – An Ethics of Fiction*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press

———, 1998, «Why banning ethical criticism is a serious mistake – Symposium», *Philosophy And Literature* 22. 2, 366-393

BREDELLA, Lothar, 1996, «Aesthetics and ethics: incommensurable, identical, or conflicting?», in: *Ethics And Aesthetics: The Moral Turn Of Postmodernism*, eds. Gerhard Hoffmann; Alfred Hornung, Heidelberg: Winter, 1996, 29-51

CAVELL, Marcia, 1999, «Reason and the Gardener», in: *The Philosophy Of Donald Davidson*, ed. Lewis Edwin Hahn, Peru, Illinois: The Library of living philosophers, 1999, 406-421

CAVELL, Stanley, 1979, *The Claim of Reason — Wittgenstein, Skepticism, Morality, And Tragedy*, Oxford: Oxford UP

———, 1987, *Disowning Knowledge In Six Plays Of Shakespeare*, Cambridge: Cambridge UP

CHAPPELL, T. D. J., 1995, *Aristotle And Augustine On Freedom: Two Theories Of Freedom, Voluntary Action, And Akrasia*, New York: St. Martin's Press

- DAVIDSON, Donald, 1963, «Actions, reasons, and causes», [Journal Of Philosophy 60], in: *Essays On Actions And Events*, New York: Oxford UP, 1980, 3-19
- \_\_\_\_\_, 1970, «How is weakness of the will possible?», [in: *Moral Concepts*, ed. J. Feinberg, Oxford: Clarendon Press, 93-113], in: *Op. Cit.*, New York: Oxford UP, 1980, 21-42
- \_\_\_\_\_, 1976, «Hume's cognitive theory of pride», [Journal of Philosophy, 73], in: *Op. Cit.*, New York: Oxford UP, 1980, 277-290
- \_\_\_\_\_, 1980, «Introduction», in: *Op. Cit.*, New York: Oxford UP, 1980, xi-xvi
- \_\_\_\_\_, 1982 a, [«Rational animals», *Dialectica*, 36, 318-327] — trad. Pascal Engel, «Animaux Rationnels», in: *Paradoxes De L'irrationalité*, Combas: Éditions de L'éclat, 1991, 63-75
- \_\_\_\_\_, 1982 b, [«Paradoxes of irrationality», in: *Philosophical Essays On Freud*, eds. Richard Wollheim e James Hopkins, Cambridge: Cambridge U P, 289-305] — trad. Pascal Engel, «Paradoxes de l'irrationalité», in: *Op. Cit.*, Combas: Éditions de L'éclat, 1991, 21-43
- \_\_\_\_\_, 1985, [«Deception and divison», in: *Actions And Events*, eds. E. LePore and B. McLaughlin, Oxford: Basil Blackwell, 138-148] — trad. Carlos Moya, «Engaño y división», in: *Mente, Mundo Y Acción*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1992, 99-117
- \_\_\_\_\_, 1999, «Reply to Ariela Lazar», in: *Op. Cit.*, ed. Lewis Edwin Hahn, Peru, Illinois: The Library of living philosophers, 1999, 402-405
- DIAMOND, Cora, 1988, «The dog that gave himself the moral law», in: *Midwest Studies In Philosophy, Volume XIII, Ethical Theory: Character And Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame, 161-179
- DODDS, E. R., 1951, *The Greeks And The Irrational*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- ELSTER, Jon, 1999, «Davidson on weakness of will and self-deception», in: *Op. Cit.*, ed. Lewis Edwin Hahn, Peru, Illinois: The Library of living philosophers, 1999, 425-442
- ENGEL, Pascal, 1991, «Avant-Propos», in: *Op. Cit.*, Combas: Éditions de L'éclat, 1991, 9-18
- EURÍPIDES, *KYKΛΩΨ; ΑΛΚΗΣΤΙΣ; ΜΗΔΕΙΑ*, trad. David Kovacs — Loeb Classical Library, *Cyclops Alcestis Medeia*, London, Cambridge, Mass.: Harvard U P, 1994
- \_\_\_\_\_, *EKABH*, trad. Nicole Loraux e François Rey, introd. Jean Alaux, *Hécube*, Paris: Les Belles Lettres, 1999
- \_\_\_\_\_, *Hecuba*, trad. de William Arrowsmith, in: *Hecuba; Adromache; The Trojan Women; Ion*, eds. David Grene e Richmond Lattimore, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1958
- EVANS, E. P., 1906, *The Criminal Prosecution And Capital Punishment Of Animals*, London, Boston: Faber and Faber, 1987
- FISH, Stanley, 1994, *There's No Such Thing As Free Speech And It's A Good Thing Too*, New York, Oxford: Oxford UP
- FORTENBAUGH, William W., 1971, «Aristotle: animals, emotion, and moral virtue», *Arethusa* 4, 2, 137-165
- FREDE, Dorothea, 1992, «Necessity, chance, and 'what happens for the most part'», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton: Princeton UP, 1992, 197-219
- FREUD, S., 1901, [«Zur Psychopathologie des Alltagsleben»] — trad. Luis López-Ballesteros Y De Torres, *Psicopatología De La Vida Cotidiana*, in: *Obras Completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, 755-931
- \_\_\_\_\_, 1904, [«Die Freud'sche psychoanalytische Methode»] — «El metodo psicoanalítico de Freud», in: *Op. Cit.*, 1003-1006
- \_\_\_\_\_, 1907, [«Der Wahn und die Traüme in W. Jensens 'Gradiva'»] — «El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen», in: *Op. Cit.*, 1285-1336
- \_\_\_\_\_, 1911, [«Formulierungen über die zwei prinzipien des Psychischen Geschehens»] — «Los dos principios del funcionamiento mental », in: *Op. Cit.*, 1638-1642
- \_\_\_\_\_, 1915, [«Das Unbewusste»] — «Lo inconsciente» in: *Op. Cit.*, 2061-2082
- GALLOP, David, 1990, «Animals in the Poetics», *Oxford Studies In Classical Philosophy* 8, 145-171
- GEWIRTH, Alan, 1978, *Reason And Morality*, Chicago, London: The University of Chicago Press
- GOFFMAN, Erving, 1959, *The Presentation Of Self In Everyday Life*, New York, London: Anchor Books, Doubleday
- GOMBRICH, E. H., 1959, *Art & Illusion A Study In The Psychology Of Pictorial Representation*, London: Phaidon, 1995
- GUTHRIE, Jerry L., 1981, «Self-deception and emotional response to fiction», *The British Journal Of Aesthetics* 22, 1, 65-75
- HART, H. L. A.; HONORÉ, A. M., 1959, *Causation In The Law*, Oxford: Clarendon Press
- HUMPHREY, William, 1987, «Foreword», in: EVANS, E. P., 1906, *Op. Cit.*, London, Boston: Faber and Faber, xiii-xxxi
- HUSAIN, Martha, 2002, *Ontology And The Art Of Tragedy — An Approach To Aristotle's Poetics*, Albany, NY: State University of New York Press
- IRWIN, T. H., 1983, «Euripides and Socrates», *Classical Philology*, 183-197
- KOSMAN, L. Aryeh, 1980, «Being properly affected: virtues and feelings in Aristotle's Ethics», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie O. Rorty, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, 103-116



- \_\_\_\_\_, 1992, «Acting: *drama as the mimesis of praxis*», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton: Princeton UP, 1992, 51-72
- LAMARQUE, Peter, 1981, «How can we fear and pity fictions», *The British Journal Of Aesthetics*, 2. 4, 291-304
- LAZAR, Ariela, 1999, «Akrasia and the principle of continence or what the tortoise would say to Achilles», in: *Op. Cit.*, ed. Lewis Edwin Hahn, Peru, Illinois: The Library of living philosophers, 1999, 381-395
- LEAR, Jonathan, 1988, «Katharsis», [*Phronesis*, XXXIII/ 3, 297-326], in: *Op. Cit.*, edited by Amélie Oksenberg Rorty, Princeton: Princeton UP, 1992, 315-340
- MACINTYRE, Alasdair, 1981 (1985), *After Virtue – A Study In Morality*, London: Duckworth
- \_\_\_\_\_, 1990, *Three Rival Versions Of Moral Enquiry – Encyclopaedia, Genealogy, And Tradition*, London: Duckworth
- \_\_\_\_\_, 1999, *Dependent Rational Animals – Why Human Beings Need The Virtues*, Chicago, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 2001
- MANNISON, Don, 1985, «On being moved by fiction», *Philosophy* 60, 71-87
- MATRAVERS, Derek, 1991, «Who's afraid of Virginia Woolf?», *Ratio*, IV. 1, 25-37
- McGINN, Colin, 1997, *Ethics Evil And Fiction*, Oxford: Clarendon Press
- MELE, A. R., 1987, *Irrationality — An Essay On Akrasia, Self-Deception, And Self-Control*, New York, Oxford: Oxford UP
- \_\_\_\_\_, 1995, *Autonomous Agents — From Self-Control To Autonomy*, New York, Oxford: Oxford UP
- MILL, John Stuart, 1860, *Autobiography*, ed. e introd. John M. Robson, London: Penguin Books, 1989
- MILLER, Hillis Joseph, 1987, *The Ethics Of Reading — Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*, New York: Columbia UP
- MONTAIGNE, 1570, «Apologie de Raimond Sebond», in: *Essais II*, Paris: Libraire Générale Française, Le Livre de Poche, 1972, 73-297
- MOORE, G. E., 1903; *Principia Ethica*, trad. Maria Manuel R. Santos e Isabel Pedro dos Santos, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999
- NAGEL, Ernest, 1958, «Methodological issues in psychoanalytic theory», in: *Psychoanalysis, Scientific Method, And Philosophy*, ed. Sidney Hook, New Brunswick, London: Transaction publishers, 1990, 38-56
- NEHAMAS, Alexander, 1992, «Pity and fear in the *Rethoric* and the *Poetics*», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton: Princeton UP, 1992, 291-314
- NIETZSCHE, Friedrich, 1878, [*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*] — trad. Paulo Osório de Castro, prefácio de António Marques, *Humano, Demasiado Humano Um Livro Para Espíritos Livres*, Lisboa: Relógio de Água, 1997.
- NUSSBAUM, Martha Craven, 1980, «Shame, separateness, and political unity», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie O. Rorty, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, 395-435
- \_\_\_\_\_, 1990, *Love's Knowledge Essays On Philosophy And Literature*, New York, Oxford: Oxford UP
- \_\_\_\_\_, 1992, «Tragedy and Self-sufficiency», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton: Princeton UP, 1992, 261-290
- PEARS, David, 1984, *Motivated Irrationality*, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1998
- PERRY, John, 1976, «The importance of being identical», in: *The Identities Of Persons*, ed. Amélie O. Rorty, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1976, 67-90
- PLATÃO, *Protagoras*, in: *Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, trad. R. E. Allen, New Haven, London: Yale UP, 1996
- \_\_\_\_\_, *Górgias*, introd. e prefácio de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa: Edições 70, 1992
- \_\_\_\_\_, *ΠΟΛΙΤΕΙΑ*, ed. bilingue e trad. José Manuel Pabón e Manuel Fernández-Galiano, *La Republica*, Madrid: Centro De Estudios Políticos Y Constitucionales, 1997
- POSNER, Richard, 1997, «Against ethical criticism», *Philosophy And Literature* 21. 1, 1-27
- \_\_\_\_\_, 1998, «Against ethical criticism: part two», *Philosophy And Literature* 22. 2, 394-412
- PUTNAM, Hilary, 1981, [*Reason, Truth And History*], trad. José Miguel Esteban Cloquell, *Razón, Verdad E Historia*, Madrid: Tecnos, 1988
- \_\_\_\_\_, 1983-1984, «Literature and/as moral philosophy», *New Literary History*, 15], trad. Carlota Andrade, «Levar as regras a sério», in: *O Realismo De Rosto Humano*, Lisboa: Instituto Piaget, 1999, 265-272
- RADFORD, Colin [and Michael Weston], 1975, «How can we be moved by the fate of Anna Karenina?», *Proceedings Of The Aristotelian Society*, Supplementary volume XLIX, 67-80
- RICHTER, Duncan, 2000, *Ethics After Anscombe — Post 'Modern Moral Philosophy'*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers
- RICKERT, GailAnn, 1987, «Akrasia and Euripides' *Medea*», *Harvard Studies in Classical Philology* 91, 91-117
- RORTY, Amélie O., 1978, «Explaining emotions», *The Journal Of Philosophy*, LXXV, 3, 139-161
- \_\_\_\_\_, 1980, «Akrasia and pleasure: *Nicomachean Ethics* book 7», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, 267-284

- \_\_\_\_\_, 1992, «The psychology of Aristotelian tragedy», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton: Princeton UP, 1992, 1-22
- RORTY, Richard, 1986, «Freud e a reflexão moral» [in: *Essays On Heidegger And Others*, Cambridge UP: 1991] — trad. Eugénia Antunes, in: *Ensaio Sobre Heidegger E Outros*, Lisboa: Instituto Piaget, 1999, 225-256
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1781, [*Essai Sur L'origine Des Langues*], trad. Fernando Guerreiro, *Ensaio Sobre A Origem Das Línguas*, Lisboa: Estampa, 1991
- RYLE, Gilbert, 1949, *The Concept Of Mind*, London: Penguin Books, 2000
- SARTRE, J. Paul, 1943, *L'Être Et Le Néant — Essai D'Ontologie Phénoménologique*, Paris: Éditions Gallimard
- SCHAPER, Eva, 1978, «Fiction and the suspension of disbelief», *The British Journal Of Aesthetics*, 18. 1, 31-44
- SHAKESPEARE, William, *Hamlet*, ed. bilingue e trad. António Feijó, Lisboa: Cotovia, 2001
- SHERMAN, Nancy, 1992, «Hamartia and virtue» in: *Op. Cit.*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton: Princeton UP, 1992, 177-196
- SNELL, Bruno, 1975, [*Die Entdeckung des Geistes*], trad. Artur Morão, *A Descoberta Do Espírito*, Lisboa: Edições 70, 1992
- SÓFOCLES, ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΤΥΡΑΝΟΣ, trad. Paul Mazon, introd. Philippe Brunet, *Oedipe Roi*, Paris: Les Belles Lettres, 1998
- \_\_\_\_\_, *ANTIGONH*, trad. Paul Mazon, introd. Nicole Loraux, *Antigone*, Paris: Les Belles Lettres, 1997
- SORABJI, Richard, 1973-74, «Aristotle on the role of intellect in virtue», [*Proceedings Of The Aristotelian Society*, n. s. 74], in: *Op. Cit.*, ed. Amélie O. Rorty, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, 201-219
- \_\_\_\_\_, 1993, *Animal Minds & Human Morals – The Origins Of Western Debate*, Ithaca, New York: Cornell University Press
- STONE, Christopher D., 1972, *Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights For Natural Objects*, Los Altos: William Kaufmann, 1974
- STOW, Simon, 2000, «Unbecoming virulence: the politics of the ethical criticism debate», *Philosophy And Literature* 24.1, 185-196
- SVEVO, Italo, 1923, [*La Coscienza Di Zeno*] — trad. Maria Franco e Cabral do Nascimento, *A Consciência De Zeno*, Lisboa: Minerva, s. d.
- TAMEN, Miguel, 1998, «Kinds of persons, kinds of rights, kinds of bodies», *Cardozo Studies In Law And Literature* 10. 1, 1-32, [separata]
- \_\_\_\_\_, 2001, *Friends Of Interpretable Objects*, Cambridge, Mass., London: Harvard UP
- WALSH, J. J., 1963, *Aristotle's Conception Of Moral Weakness*, New York: Columbia UP
- WALTERS, Kerry S., 1989, «The law of apparent reality and aesthetic emotions», in: *American Psychologist*, 44. 12, 1545-1546
- WALTON, Kendall, 1978, «Fearing Fictions», *The Journal Of Philosophy*, LXXV. 1, 5-27
- \_\_\_\_\_, 1978 a, «How remote are fictional worlds from the real world?», *The Journal Of Aesthetics And Art Criticism*, 37. 1, 11-23
- WESTON, Michael [and Colin Radford], 1975, «How can we be moved by the fate of Anna Karenina?», *Proceedings Of The Aristotelian Society*, Supplementary volume XLIX, 81-93
- WIGGINS, David, 1975-76, «Deliberation and practical reason», [*Proceedings Of The Aristotelian Society*, n. s. 79], in: *Op. Cit.*, ed. Amélie O. Rorty, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980, 221-240
- WILDE, Oscar, 1889, «O declínio da mentira», in: *Intenções — Quatro Ensaio Sobre Estética*, trad. e posfácio António Feijó, Lisboa: Cotovia, 1992, 15-52
- WILLIAMS, Bernard, 1976, «Persons, character and morality», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie O. Rorty, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1976, 197-216
- \_\_\_\_\_, 1976 b, «Moral luck» [*Proceedings Of The Aristotelian Society*, Supp. Vol. L], in: *Moral Luck*, London, New York: Cambridge UP, 20-39
- \_\_\_\_\_, 1993, *Shame And Necessity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1929, «A lecture on ethics», in: *Philosophical Occasions 1912-1929*, eds. J. Klarge e A. Normann, Indianapolis: Hackett, 1993, 37-44
- \_\_\_\_\_, 1921-1961, *Tratado Lógico-Filosófico*, trad. e pref. M. S. Lourenço, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995
- \_\_\_\_\_, 1945, *Investigações Filosóficas*, trad. M. S. Lourenço, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995
- WOODRUFF, Paul, 1992, «Aristotle on mimesis», in: *Op. Cit.*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Princeton: Princeton UP, 1992, 73-95
- WORDSWORTH, 1800-1802, «Preface», in: Wordsworth & Coleridge, *Lyrical Ballads*, ed., introd., notas e apêndices R. L. Brett e A. R. Jones, London, New York: Routledge, 1991, 241-272

## Índice onomástico

## A

Agostinho — 98-102, 219-223, 225, 244

Allen, R. E. — 54

Anas, J. — 114

Anscombe, G. E. M. — 10, 21f, 23n3, 24, 26-28, 34, 65, 69, 74n26, 76n27, 82, 84, 87ff, 177

Aristóteles — 9, 27f, 30ff, 34f, 43f, 46-59, 61-64, 66ff, 72, 74-79, 81-89, 93f, 100, 104, 107-120, 122f, 141, 144, 148f, 151n53, 153, 156, 158f, 161ff, 165-170, 173fn61n62, 176ff, 181-188, 196-201, 203f, 206, 208-219, 223-235, 237-240, 242-247, 264, 266, 269n97, 270, 273-276

Aspasius — 231

Auerbach, E. — 196fn71

Austin, J. L. — 34, 38ff, 42-44, 60

## B

Balzac — 233n85

Bentham, J — 17

Bittner, R. — 208

Booth, W. C. — 151-154

Bredella, L. — 154n55

## C

Carlyle, T. — 17

Cavell, M. — 124

Cavell, S. — 34, 38, 189, 207n76, 247, 250ff

Chappell, T. D. J. — 44, 48, 49n12, 50, 59, 62, 64-68, 79, 81, 102

Coleridge, S. T. — 17f, 256

## D

Darwin, C. — 230

Davidson, D. — 28, 34, 62n22, 67f, 70-76, 79, 87, 89f, 94, 105ff, 111, 120-127, 129-132, 133n50,

134, 136, 138, 140, 144, 182n65, 228n82, 232, 264-266

De Man, P. — 268fn97

Diamond, C. — 14, 25, 197

Dodds, E. R. — 241n89

## E

Elster, J. — 122

Engel, P. — 73n25

Epicuro — 247, 266

Eurípides — 146, 182n65, 201, 202n72, 215

Evans, E. P. — 191, 203n74

## F

Fish, S. — 41n8

Fortenbaugh, W. W. — 228f

Frede, D. — 194, 199f

Freud, S. — 28, 73, 75, 89-96, 102, 106, 113, 130f, 133f, 143n51, 145, 184, 266

## G

Gallop, D. — 208n77, 213  
Gewirth, A. — 35  
Giotto — 259n93  
Goffman, E. — 173n61  
Gombrich, E. H. — 269n97  
Goodman, N. — 46n10  
Guthrie, J. — 256, 268

## H

Hart, H. L. A. — 191n68  
Homero — 194  
Honoré, A. M. — 191n68  
Hume, D. — 93, 228n82  
Humphrey, W. — 191f  
Husain, M. — 86n32, 167n57

## I

Irwin, T. H. — 182n65

## J

Jensen, W. — 133n49

## K

Kant, I. — 26n4  
Kosman, L. A. — 170, 179, 227

## L

Lamarque, P. — 254f  
Lazar, A. — 125  
Lear, J. — 163, 244

## M

MacIntyre, A. — 21n2, 86n31, 152n54, 153, 172-175, 193

Marmontel, J.-F. — 18f  
Mannison, D. — 263  
Matravers, D. — 255n92  
McGinn, C. — 155  
Mele, A. R. — 125-128, 140, 142f  
Mill, J. — 17  
Mill, J. S. — 7, 16-21, 30, 177  
Miller, H. J. — 154n55  
Montaigne — 58n19  
Moore, G. E. — 84n30

## N

Nagel, E. — 92n35  
Nehamas, A. — 236  
Nietzsche, F. — 120n45, 175  
Nussbaum, M. — 55, 116, 151, 152n54, 200, 242n90, 245, 247

## P

Paulo — 197n71

Pears, D. — 95, 96n37, 102f, 110, 112, 115n43, 135ff

Perry, J. — 235n86

Platão — 55f, 115f, 151n53, 158-161, 163, 197, 200, 221, 225, 229f, 245, 274

Posner, R. — 151fn54

Putnam, H. — 46n10, 85n31

## R

Racham, H. — 44n9

Radford, C. — 263

Richter, D. — 12, 16

Rickert, G. — 182n65

Rieff, P. — 93n36

Rorty, A. O. — 109, 118, 166, 179, 232n84, 261n94

Rorty, R. — 93n36, 131, 133n50

Rousseau, J.-J. — 270

Rubens — 269n97

Ryle, G. — 150n52, 194n69

## S

Sartre, J.-P. — 134

Schaper, E. — 258-261

Shakespeare, W. — 146, 182n65, 189, 259n93

Sherman, N. — 189

Snell, B. — 194n69

Sócrates — 54f, 98, 109, 115f, 119, 182n65, 200

Sófocles — 182n65, 201, 216

Sólon — 46

Sorabji, R. — 57n17, 58n18, 229-231, 238

Stone, C. D. — 164fn56

Stow, S. — 152n54

Svevo, I. — 33, 90, 97, 122

## T

Tamen, M. — 164fn56, 203n74

Tomás de Aquino — 273, 274n98

Tricot, J. — 44n9, 274n98

## W

Walsh, J. J. — 112n41

Walters, K. S. — 252

Walton, K. — 253-257

Weston, M. — 269

Wiggins, D. — 57n17, 77

Wilde, O. — 136, 233n85

Williams, B. — 48n11, 179, 194n69, 204, 206, 275n99

Wittgenstein, L. — 10-15, 21, 27, 30f, 36, 73, 74n26

Woodruff, P. — 162

## **Índice de termos e tópicos**

(Indicam-se as páginas relevantes no tratamento do termo ou tópico em questão, não se referindo todas as suas ocorrências.)

## A

Acção involuntária / agir involuntariamente — 34f, 44-47, 49-53, 56, 66, 69, 150n52, 178, 205f, 251, 273, para Sócrates, 54f; acções mistas, 46f, 177, 205; acção não-voluntária, 52f; acção voluntária / agir voluntariamente, 28, 34, 43-47, 49-53, 57-62, 66ff, 107, 150n52, 179, 186, 205, 251; acção (voluntária) racional, 35, 57, 62-67, 75, 79, 87, 98, 100f, para D. Davidson, 72, 76; a acção má voluntária / maldade voluntária / racional, 54, 98-102, 109, 182n65; patologia da acção, 179

**'Act of God'** — 190f

Uma acção (tragédia) — 31, 159, 165, 168f, 190, 208f, 274

**Adikēmata** — 185

Afirmação sobre facto / *statement of fact* — 11f

**Akolasia** (perversidade, vício) / *akolastos* — 108f; *akolasia* e prazer, 110f

**Akrasia** / acrático — 104, 107f, 110f, 113, 116ff, 121, 126f, 129, 131, 134, 138, 140f, 145, 198f, 219, 225, 252, 264, 267n96, 268, 275n99, definição de *akrasia*, 29, 112n41, 119; *akrasia* para D. Davidson, 121n46, 122-125; *akrasia* e prazer, 110-116, 120; *akrasia* na tragédia, 182n65, 201; relação com auto-ilusão, 143; resolução da *akrasia*, 128; tratamento socrático da *akrasia*, 115f, 119

**'All things considered judgment'** / juízo ATC (Davidson) — 124f, 140

**Alogon** / alogia (v. irracionalidade na tragédia) — 214f

Ameaça — 49n12, 50f, 72, 113n42

Amizade — 153f, 170f,

Amnésia — 91, 93

Animais — 57ff, 61f, 226-232; comportamento voluntário dos animais, 57, 58n18, 59, 64, 67, 193, 228; comportamento ético dos animais, 231; crença nos animais, 68, 230; Direito e animais, 164n56, 191, 229; emoções nos animais, 227-231, 238, 266; inteligência dos animais, 68, 230; *Phantasia* dos animais, 226, 231

Apetites / apetição (v. desejo e *epithumia*) — 55, 63f, 77, 82, 111, 113, 117, 232

Arte vs. vida — 233n85; vida como arte, 136, 268

Atitude proposicional — 67, 227f, 231f, 238, 261, 262n95, 264

**Atukēmata** — 185

Autobiografia — 28, 268fn97

**Autonomia da acção** — 31, 166f, 176, 178

**Auto-ilusão** (*self-deception*) — 104, 113, 120, 136, 139, 140ff, 145, 189n67, 198,

206, 252, 255, 258, 268f, 271, definição de, 29, 135, 137f, 143, 260, 267;

estratégias de auto-ilusão, 142f, 263f



## B

**Bouleusis** (v. deliberação) — 78

Beleza (da tragédia e dos animais) — 210ff

**Bem / bom** — 9-15, 17ff, 31, 35, 63, 75f, 79ff, 83, 86, 161, 179, 200f, definição de,

54, 77, 84n30; '*privatio boni*', 99f; relação com a verdade, 84

## C

Caracterização de desiderabilidade — 82f

Catarse — 159, 163, 216, 223, 239, 241f, 244-247, 249f, 266

Cepticismo / céptico — 9, 28, 145ff, 154n55, 172, 234n86, 247, 267, 270, 275f; cepticismo como recusa, 31, 189n67, 207n76, 250

**Character** — 19, 172f

Crença — 32, 42, 60, 70f, 78, 104ff, 111f, 114, 122, 135, 144, 147, 160, 232, 271; crença e *akrasia*, 112n41, 113f, 118, 129, 225; crença e auto-ilusão, 135, 137-143, 255, 263f, 268; crença, desejo e pro-atitude, 60, 63-67, 70, 72f, 77, 124, 127f, 131, 133n50; crença falsa, 29, 34, 52f, 54n15, 99, 136, 246f, 251, 263; crença e ficção, 253-260, 262n95, 266f; 'crença instrumental', 255n92; crença e *wishful thinking*, 129, 135, 138

Coacção / compulsão / constrangimento / constrição — 44ff, 48-51, 61, 79, 121, 273

Competência metafórica — 21, 271

Constativo — 39n6

Contingência / contingente — 29, 45, 60, 78, 85, 107, 149, 178, 186f, 198, 200, 209

Contrato — 41, 42n8

Corpo — 194f

Culpa / culpabilidade — 178, 207

## D

Deliberação / deliberado / deliberadamente — 35, 39ff, 57, 61, 63, 76f, 83ff, 87, 94, 97, 104, 110f, 129, 132, 141f, 164n56, 176, 184, 186f, 193, 196, 200, 206, 262n95, definição de, 78f

Desconstrução — 154n55

Desculpa / desculpar — 39f, 42f, 53, 60, 109, 167, 189, 193, 206, 233n85

Desejo — 51, 55, 62f, 66, 71, 77, 79, 82, 97, 105, 107, 117, 126-132, 133n50, 135, 138ff, 181, 185

Determinismo — 48, 99, 152, 199

**Deus** — 13, 24, 99, 195ff,

**Direito** — 47, 103, 133, 190ff

Divisão do espírito / mente (partição mental) — 96 99, 105, 130f, 133n50, 134f, 137, 140, 264f

## E

Emoção / emoções — 17-21, 38, 52, 157, 184, 216f, 219, 222, 226, 239f, 243, 248, 251, 253, 261, 269f, 272, 275; emoção e crença (v. teoria cognitiva das emoções), 32, 158, 228, 231ff, 238, 251, 254f, 257, 261, 264, 266f; emoções e irracionalidade, 32, 156ff, 218, 220-225, 232, 242ff, 249, 252f, 261n94, 262f, 267f, 276; emoções trágicas (v. piedade e temor), 31f, 156f, 203, 224, 239, 245f, 251, 266, 272

Empatia (v. projecção empática) — 19, 21, 250

Engano — 37f, 54, 56, 109

**Enkratês** — 122, 134

**Epithumia** — 82, 185

Erro / errar — 37f, 56, 179, 184f, 187-190, 195f, 198-201; erro trágico (v. *hamartia*, paralogismo), 180-183, 185f, 188, 192, 202, 218

Escravo / escravatura — 55, 56n16, 115f, 196, 204

Ética aristotélica — 22, 24f, 34, 86n31, 88, 174n62, 177, 200; ética vs. ciência natural, 14, 46n10; ética e estética, 12n1, 15f, 152n54, 155; ética judaico-cristã, 24, 177, 195; ética kantiana / *kantismo*, 26n4, 48n11, 177; ética da leitura, 154n55; ética e *nonsense*, 7, 13-16, 27; ética e racionalidade, 32, 84, 86n31, 114, 123, 142; ética utilitarista / utilitarismo / consequencialismo, 21, 26n4, 47, 48n11, 177; definição / classificação de ética / pensamento ético, 7, 10f, 12n1, 15, 27f, 31; fundamento natural da ética, 20, 21n2, 174n62

**Ethical criticism** (criticismo ético), 30, 151-154, 159

## F

Factos e valores — 85n31

Fé — 16, 139, 195

Felicidade (*eudaimonia*) — 9, 16f, 19f, 35, 54, 80, 85n31, 111, 165-169, 179f, 187, 200, 208

Fenómenos hipocríticos — 237

Filosofia da psicologia — 21ff, 27

Fim (da acção) — 33, 35, 39ff, 57, 61, 63, 75, 78f, 83, 94, 97, 101, 104, 109-112, 150, 164n56, 165f, 168f, 213f, 217; fim da tragédia, 169, 216, 218, 223

Força motivacional — 127f

Formalismo — 154

Funcionamento holístico / teoria holística do mental — 67, 123, 132, 133n50, 262n95, 263ff

## G

Generosidade visual — 32, 188, 273

## H

**Hamartia** (*hamartēmata*) — 182, 185, 197

História — 199

## I

Identidade animal — 21n2, 174n62, 266

Identidade pessoal — 9, 36f, 47, 87, 121, 144, 164n56, 172f, 207n76, 234, 235n86, 266

Ignorância — 44, 51, 53-56, 58n19, 61, 115, 118, 161, 206f, 216, 273; ignorância na escolha do mal, 56f, 59, 109, 189; ignorância de particulares, 59, 178, 180, 186, 187, 194; ignorância responsável, 108f

Inconsciente — 91, 93, 133n50

Intenção / intencional / intencionalmente — 27, 33, 35, 37, 39ff, 45, 61, 65, 71, 74n26, 75, 76n27, 86n31, 87, 94f, 97, 104, 110, 122, 125f, 129, 132, 134, 141, 149f, 164n56, 166f, 176, 192, 200, 203, 205, 248, 251, 262n95, definição / classificação de, 36, 69

Irracionalidade / irracional — 23, 32, 71, 73n25, 120n45, 129-132, 134, 139, 144, 147, 149, 157, 214, 252, 262, 264f, 273, definição / caracterização de, 102f, 110, 136, para Freud, 80, 95, 133; irracionalidade da / na acção, 81, 105f, 110, 121f, 135, 156, 166, 198, 243, 275f; irracionalidade na formação de crenças, 106, 113, 135ff, 156, 198, 276; irracionalidade na tragédia, 182n65, 208, 214ff, 218

## J

Juízo de valor absoluto vs. juízo de valor relativo — 11ff

Juiz absoluto — 13

## K

**Kakia** (maldade) / *kakos* (homem mau) — 108f

## L

Lei divina / legislação divina — 13, 24f, 26n4, 177, 195ff

**Liability** — 164n56, 190

Literatura e efeitos morais / éticos // arte e educação ética — 8, 16, 30, 148, 150f, 154n55, 163, 221, 244, 273

## M

Maniqueístas — 99f

**Make believe** (*truths*) — 253, 256f

Mecanismos de defesa — 91, 266

**Megalopsykhia** / magnanimidade — 273f

Metáfora — 270-274

Metempsicose — 230

Mimese — 151n53, 159ff, 163, 170, 196n71, 213, 220-223, 269n97, definição de, 162

Moral de virtudes vs. moral de regras — 23, 86n32

'Mundo intersubjectivo' — 70f, 232

Música e educação moral — 239ff; música orgiástica, 241, 243

**Muthos** — 169

## N

Necessidade — 56, 61, 107, 149, 157, 167, 173, 197-202, 212f; necessidade física, 49n12, 216; 'necessidade hipotética', 213; necessidade prática, 49n12, 50, 55; necessidade (critério trágico / mimético), 162f, 197, 199, 209f, 215, 218, 247

**New critics** — 154

## O

Objecto material vs. ser humano — 18, 248ff

Objectos (naturais) e Direito — 164fn56, 203n74

Ordem divina — 13f, 24, 196f

Ostracismo — 108f

Outras mentes (*other minds*) — 9, 37, 41, 146

## P

Paralogismo / erros paralógicos — 186f

Participação política — 56, 108

Performativo — 39n6

Personagens e / como seres humanos / pessoas — 164, 170, 172, 184f, 204, 247, 249f, 267, 270, 272, 275

Personalidade — 164n56, 170, 172, 193

Pessoa jurídica — 47, 144, 164n56, 190

**Phronêsis** (v. sabedoria prática) — 181, 230

**Phronimos** — 63f, 75f, 86, 107, 123, 134, 176, 181, 198; *phronimos* e a tragédia, 187f

Piedade — 159, 163, 182, 188, 196, 200, 206f, 216, 218, 223f, 234, 237, 239, 242f, 245f, 248, 270f, definição / caracterização de, 183, 235; (in)susceptibilidade à piedade, 236

Princípio da caridade — 105f

Princípio de continência — 124, 129, 132

Princípio do prazer vs. princípio da realidade — 92, 135, 139, 266

**Proairesis** — 56-59, 62f, 76, 78f, 193, definição de, 77

Pro-atitude — 62, 67, 72, 97, 107, 181, definição de, 62fn22

Projecção empática — 31, 247f, 250, 267

Psicanálise — 29, 90ff, 94f, 131, 141, 265; psicanálise e o método científico, 92fn35, 133

## R

Racionalidade / racional — 21, 24, 35f, 57n17, 63, 68-72, 77, 89, 103f, 108, 120, 129, 134, 144, 147, 158, 174, 175, 178, 214, definição / classificação de, 42, 67, 73, 87, 124, 126, 141, para Freud, 90, 94f; racionalizar a acção, 72, 73n25, 74n26, 79, 95, 97, 129f; racionalidade da acção, 36, 64, 67, 73, 85n31, 86n31, 121, 127, 166, definição / classificação de, 62; razões e causas da acção (v. teoria causal da acção), 71-74, 107, 124, 129, 132, 138, 156, 264, 266

Reconhecimento / identificação humano / dos seres humanos — 18, 21, 31f, 38, 250, 275f

Responsabilidade — 31, 39f, 44, 49n12, 50, 53f, 56, 58n18, 91, 93, 109, 119, 133f, 149, 150n52, 152f, 176, 179, 185f, 189f, 191n68, 193, 198, 201, 205f

## S

Sabedoria prática — 24, 57n17, 63, 75f, 82, 85, 104, 107, 118, 149, 181, 193

Sacrifício de Isaac — 13, 24, 195f

**Scala naturae** — 174n62, 226, 230, 238

Sentimento — 17, 20, 105, 222, 224

Silogismo prático — 74ff, 79, 84f, 87, 97, 123, definição de, 35, 63, exemplos de, 80ff; relação com a *akrasia*, 110f, 116ff

Sorte — 149, 178f, 199-204, 207f

**Spoudaios** / homem de bem — 86; relação com *phronimos*, 86n32

Substância (boa / má) — 99f

Surpresa — 29, 70f, 89f, 97, 144, 232

Suspensão da descrença — 135f, 256, 258, 260

## T

Temor (medo) — 159, 162, 182, 185, 188, 196, 216, 218, 223, 237, 239, 242f, 245f, 251, 270f, definição / caracterização de, 183f, 235; (in)susceptibilidade ao temor, 234ff

Teoria causal da acção — 73f, 95, 97, 103, 105, 107

Teoria (explicação) cognitiva das emoções — 216, 232, 233n85, 234n86, 239, 252, 254, 257, 266

**Thēriōsis** (bestialidade) / *thēriōtes* — 108f

Tragédia (definição de) — 165, 169, 176, 245; tragédia como / e animal, 208-213; tragédia (mimese) e prazer, 163, 212, 219f, 222f, 239, 243-247, 250

## V

Valor absoluto vs. valor relativo — 11

Verosimilhança / verosímil (critério trágico / mimético) 162, 197, 209, 215, 218, 239, 246, 270

Virtude / virtudes — 10, 21n2, 22f, 32, 35, 54f, 59, 104, 114, 132, 165, 171, 201, 205, 210f, 213, definição de, 108, 223; virtudes éticas / morais e virtudes intelectuais, 56, 57n17, 64, 78, 86n32, 114, 123, 149, 173n61, 173fn62, 228n81, 229; ser virtuoso / ser bom, 170f, 176, 226f, 242

Vergonha — 204-207

‘Vontade má’ — 98f

## W

**Wishful thinking** — 104, 129, 138, 252, 268, definição de, 30, 135